

السلطة المذهبية

التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي

د. وائل حلاق

ترجمة عباس عباس

مراجعة د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي



د. وائل حلاق

من مواليد مدينة حيفا في فلسطين العام 1955، يحمل درجة الدكتوراه من جامعة واشنطن العام 1983، والمجستير من الجامعة نفسها في العام 1979. أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونتريال، كندا. درّس في جامعات: واشنطن، تورنتو (كندا)، سنغافورة وأندونيسيا.

أبرز مؤلفاته

- The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge, 2005)
نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، صدر بالعربية عن دار المدار الإسلامي، 2007
- The Formation of Islamic Law, (Aldershot, 2004)
تشكل الشريعة الإسلامية
- Was the Gate of Ijtihad Closed? (Tokyo, 2003)
هل أغلق باب الإجتihad؟ (ترجم إلى اليابانية)
- Authority, Continuity and Change in Islamic Law (Cambridge, 2001)
السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، صدر بالعربية عن دار المدار الإسلامي، 2007
- Literary Creativity and Social Change in Modern Arabic Literature, (Leiden: Brill, 2000)
الإبداع الأدبي والتحول الاجتماعي في الأدب العربي المعاصر
- A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usúl al-Fiqh (Cambridge, 1997)
تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، صدر بالعربية عن دار المدار الإسلامي، 2007
- Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam (Aldershot: Variorum, 1995).
الفقه والنظريات الفقهية في الإسلام الكلاسيكي والوسيط
- Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians (Oxford, 1993)
إبن تيمية في مواجهة المناطقة الإغريق

وله عشرات الدراسات والبحوث والمقالات والمراجعات المتخصصة حول موضوعات نشوء وتطور النظريات والمذاهب الفقهية وتاريخ التشريع الإسلامي، وتشكل النظام القضائي في الإسلام. كما شارك في إعداد وتحرير موسوعات عن الإسلام، وأشرف على عدد كبير من الأطروحات الجامعية في جامعات عدة.

السلطة المذهبية
التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي

وائل حلاق

السلطة المذهبية

التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي

ترجمة

عباس عباس

مراجعة

د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي

دار المدار الإسلامي

Original Title:

Authority, Continuity and Change in Islamic Law

by WAEL B. HALLAQ

Copyright © Wael B. Hallaq, 2001

First published by Cambridge University Press, U.K. 2001

جميع الحقوق محفوظة للناسر بالتعاقد مع مطبعة جامعة كمبريدج - المملكة المتحدة

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية سنة 2001

© دار المدار الإسلامي 2007

الطبعة الأولى

أيلول/سبتمبر/الفتاح 2007 إفرنجي

السلطة المذهبية، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي

مراجعة د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي

ترجمة عباس عباس

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

موضوع الكتاب دراسات إسلامية

التجليد برش مع رده

الحجم 17 × 24 سم

رقم الإيداع المحلي 2005/6831

ردمك ISBN 9959-29-354-8

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف +961 1 75 03 04 خليوي +961 3 93 39 39

+961 1 75 03 05 فاكس +961 1 75 03 07

ص.ب. 11-96 رياض الصلح - بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناسر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى

هاتف وفاكس: +218 21 34 07 013 +218 91 21 45 463

بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

الإهداء

إلى أمي . . .

سميرة عاقلة

وائل حلاق

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

لعل أول ما أودّ التنبيه إليه في سياق نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية أنه موجّه أصالة للجمهور الأكاديمي في الغرب. ولذلك فإنني أستمح القارئ العربي عذراً إن كانت ترجمة أعمالي للعربية لا تراعي أساليب راسخة تعارف عليها مؤرخو الفقه الأصلاء عموماً. عذري في ذلك أن الجمهور الأكاديمي الغربي لا دراية ولا عناية له بهذه الأساليب، وإنما غالب درايته هو الاستمسك بأعمال المستشرقين وفيها ما فيها من التحريفات.

بعد هذا التنبيه، يحسّن بي أن أقرر بعض الإلماعات الموجزة عن الباعث على تأليف هذا الكتاب للجمهور الأكاديمي الغربي. ولعلي بهذا الإيجاز لا أطنب في ذكر ما فصلت في مقدمتي كتابي اللذين سينشران بالتزامن مع هذا الكتاب (*). ولذلك فإنني أحثّ القارئ الكريم على مراجعة تبنك المقدمتين لاستيعاب صورة أوفى وأدق للمنهجية والسياق العام اللذين تولّد فيهما هذا العمل التاريخي.

فقد كنت أوضحت في تلکما المقدمتين أن الباعث الأساسي لكتاباتي التاريخية عن الشريعة الإسلامية إنما هو زعزعة وتقويض الخطاب الاستشراقي ومناهضته بمشروع أكاديمي منفصل بنيوياً عن خطاب الهيمنة الغربي. وفي هذا

(*) «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007، «نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره»، دار المدار الإسلامي، 2007.

الكتاب على الأخص، قمت بـ«حفر تاريخي» أسفر عن تمييز الخطوط الفاصلة بين الثابت والمتغير في سلطان الشريعة الإسلامية. فجئت بفهم لا سابق له - في حدود علمي - لموضوعي الاجتهاد والتقليد عبر الممارسة التاريخية وما يرتبط بذلك من المحافظة على آلية محددة ضمن الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولقد أسفر هذا الحفر التاريخي عن فهم جديد للتقليد باعتباره الامتداد الطبيعي للاجتهاد. فالأول لا يبدأ عند انتهاء الثاني ولا ينتهي الثاني بابتداء الأول، وإنما يندمجان ويتسايران في غالب الأحوال في نفس الفقيه والمفتي، لا بل في الحين الواحد نفسه. وإن كان للتقليد من وضاعة مظنونة في الدرجة فإن هذا لا علاقة له بالشريعة كنظام قانوني يسيّر المجتمع من خلال المعاملات اليومية وإسهامات الفقيه والمفتي والمصنّف والقاضي ومجلس حكمه.

ولا يغيب عن الذهن أن الشريعة الإسلامية شأنها شأن أي منظومة قانونية متكاملة حافظت على منظومة من المبادئ التشريعية. فالمبادئ التشريعية هي التي تمثل العمود الفقري لأي نظام قانوني لا يمكنها أن تتسمى بهذا الاسم إن كانت تتغير بتغير الرياح. فحتى القوانين الغربية اليوم - والتي اعترتها تغيرات سريعة وشنيعة قد تفضي لانحلال بعضها يوماً ما - ما زالت تقوم على منظومة من المبادئ التشريعية التي تحكّم ولا يُتَحَكَّمُ بها بحيث تحافظ على مرونة في تفاصيل إدارة الحياة اليومية مع ثبات في المنظومة العامة. هذا التناغم بين الثابت والمتحول أو بين المبادئ التشريعية وفروع الأحكام هو من مميزات الشريعة التي أضفت عليها القدرة المدهشة للانتشار في المجتمعات الإسلامية الأصلية في القارات الثلاث، من جاوه شرقاً للأندلس غرباً، ومن كازاخستان شمالاً لنيجيريا جنوباً.

والسؤال المطروح، ما العلة من وراء هذا الحفر التاريخي عن الثابت والمتحول في الشريعة، والبرهنة على أن الشريعة كانت نظرياً وعملياً صالحة لمختلف الأزمنة وقادرة على التعرّير دون الذوبان والتلاشي. والجواب على هذا السؤال، أن هذا الجهد المعرفي في الحفر التاريخي يأتي رداً على الخطاب الاستشراقي الذي ملأ الآفاق بالزعم القائل إن الشريعة الإسلامية شريعة عانت من جمود وخمول أدى بها للانسداد التام والذي اصطلح على تسميته بالعبارة

الخلدونية «انسداد باب الاجتهاد». فهذا الكتاب مع جملة من مقالات أخرى نشرناها بالإنجليزية، تبرهن على خرافية هذا الانسداد وبالتالي خرافية ما يترتب على ذلك.

ومن ناحية أخرى، فمن السذاجة بمكان أن نقبل بدون مساءلة وتشكيك ما يقوله مجتمع ما عن مجتمع آخر، سواء كان على سبيل الرواية التاريخية أو بأي طريقة أخرى توصف بأنها «علمية». فليس لأي علم من العلوم الاجتماعية والإنسانية ميزة تعصمه من الانحياز، ولذا فيجب أن نوضح فرقاً تحليلياً ومفهوماً بين «الهدف» وما أصطلح على تسميته بـ«المهدوف». ففي حين أن لكل علم هدف معلن (وهو علم التاريخ الاستشراقي المعلن هو كشف النقاب عما مضى في الشرق)، فهناك مهدفات أخرى غير معلنه، ليست بالضرورة نتيجة أي مؤامرة يحكيها المستشرق (أكان هو المؤرخ نفسه أو مجتمعه الذي انبثق هو منه)، بل نتيجة للعلاقة المعرفية التي تقوم بين ذلك النوع من الإنتاج التاريخي والمؤرخ له. أو قل بين الفاعل الإنساني والمفعول به المعرفي. ومن خلال التفريق السالف بين الهدف والمهدوف نستطيع أن نرى المهدوف المختبئ وراء الزعم بجمود الشريعة وانسداد باب الاجتهاد، ألا وهو تنفيذ إرادة القوة والهيمنة الغربية إبان أواخر القرن التاسع عشر والتي كانت تروم استبدال البنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمعات الإسلامية من خلال تقييس هذه المجتمعات من بنيتها المعرفية الأصلية القائمة على الشريعة الإسلامية. فمن خلال هذا التقييس ترسّم دعوى انسداد باب الاجتهاد للمجتمعات الإسلامية مسارَ التقدم والنهضة فقط من خلال التحامهم بالمشروع الاستعماري وتبعيتهم له. وهذا المهدوف الخبيث هو الذي مارسه بريطاني القرن الثامن عشر في الهند، وفرنسا القرن التاسع عشر في الجزائر، وأمريكا القرن الواحد والعشرين في أفغانستان والعراق.

فإذا كان مهدوف دعوى انسداد باب الاجتهاد كما أسلفنا، فكيف به يستقيم مع تسليم الاستشراق بصلاحيه الشريعة الإسلامية بالتأقلم مع الزمان والمكان. لا شك أن هذا الاعتراف الاستشراقي بصلاحيه الشريعة ممتنع. فالاستشراق ما زال وجهاً من وجوه الاحتلال الاستيطاني (أو ما يُسمى خطأً بالاستعمار). وما زال هذا

الوجه يتمحور ليعضد الهيمنة الغربية حتى صار كالسرطان المعرفي الخبيث الذي يفوق ما أُنتج في القرن التاسع عشر.

فمن أجل الظفر بالهيمنة على العالم الإسلامي كان من الضروري الهيمنة على نظامه المعرفي وإحكام تكييل العقل فيه آخر تكييل، من خلال اختلاق تاريخ للشرعية الإسلامية صفتها الجمود لا بل التعفن. ولا جرم أن موافقة هذا الوصف إنما هو تفويض مطلق للمحتل الاستيطاني باستبدال شرائع مستوردة من وراء البحار بشريعته المتواشجة مع تاريخه الأصلي ولغته وطبيعته، وبتغيير الأنظمة التشريعية ومؤسساتها القضائية والتعليمية ومواردها الوقفية بجرّة قلم. ولا يخفى أن الشرائع الغربية لا صلة لها بالشعوب الإسلامية ولا بحضارتها ولا بأصول ديانتها ولا بأي خصيصة معرفية عملت بها في أي عصر من العصور. وبعد أن فضحنا المهدوف الاستشراقي، فلا نعجب أن تكون القوى الإمبراطورية الغربية تستمر بهدف خطاب الاستشراق مصرّة على تنفيذ وإنجاح مهدفه. لكن المدهش فعلاً أن تتسلل الدعاوى الاستشراقية لجمع غفير من المسلمين سواء أكانو من أصحاب السلطة أم من الحركات الفكرية: إسلامية وقومية وماركسية وليبرالية.

إذن جاء هذا الكتاب خطوة ضرورية لدحض الخطاب الاستشراقي السائد عند الجمهور الأكاديمي الغربي من خلال البرهنة على مرونة الشريعة الإسلامية وقدرتها على الاستمرار والتأقلم مع المتغيرات المعاصرة. فلا عجب أن تشكل الحجج التي وضعناها في هذا الكتاب إخراجاً معرفياً للقائلين بجمود الشريعة وحتمية موتها. ولذا سيطرح التحطيم للأسطورة الاستشراقية ثلاثة أسئلة أساسية:

- 1 - إذا كانت الشريعة الإسلامية كما عرفها الفقهاء منذ عصور عديدة قابلة للتأقلم والتغيير، فلمَ عاث الاحتلال الاستيطاني فيها فساداً ودمر بُناها المؤسساتية والمعرفية في بلدان المشرق والمغرب بحجة عدم صلاحيتها؟
- 2 - وإن صح أنه ما من حاجة للتدمير الغربي للشرعية الإسلامية والإتيان مكانها بالقوانين الغربية بُعْجها وُبْجْرها، فلمَ مدّت فئة من المسلمين يدها المادية والمعرفية لمعونة الهيمنة الغربية؟

3 - وإذا كان التفوق الحضاري والتشريعي الغربي المزعوم - بكل مرونته وقدرته على التغيير و«التقدم» - قد فشل فشلاً ذريعاً في الماضي والحاضر، فهل سيستمر المسلمون باستهلاك الخطاب الغربي المعرفي؟ وإلى متى؟

أ. د. وائل حلاق

ديسمبر، 2006

مقدمة المترجم

إذا كان البحث في أحد وجوه الشريعة يشكّل في حدّ ذاته مغامرة من نمط ما، فإن الغوص في بناها الفقهية، بما يفترضه من تأويل ونقد وتفكيك وإعادة قراءة وما إلى ذلك، يعدّ مغامرة ذاتية أكبر، من حيث تناولها للموروث والمرجعيات، مروراً بالمذاهب الأربعة وما رافقها من تعددية رؤيوية، وصولاً إلى الطيف الواسع من المقاربات التي حاولت مواكبة التغيرات الزمانية والمكانية على مدى قرون عديدة تلت نشوء تلك المذاهب. إن عديد الأسئلة التي طرحها الدكتور وائل حلاق في سياق مؤلفه هذا تعكس منطقياً، إن لم نقل وجوباً، القراءة الموضوعية المتأنية، والعرض الحيادي المؤيد بالشواهد والحجج، الذي رافق جميع الآراء، سواء أكانت في نطاق التقليد أم التجديد في الشريعة الإسلامية، وعلاقة كل منهما بالسلطة المذهبية. وفي هذا الصدد يقول الكاتب في مقدمة كتابه: «إن الاستمرارية والتغيير في الشريعة هما وجهان لعملة واحدة، ولذلك فهما يستلزمان الدفاع المتعمد عن عقيدة ما مع فارق وحيد هو أن الاستمرارية تفتضي الدفاع عن عقيدة قائمة، في حين يتطلب التغيير الدفاع عن عقيدة جديدة أو عقيدة أقل موثوقية في الغالب».

يقع الكتاب في ستة فصول رئيسية تعالج عدداً من الإشكالات والالتباسات التي طُرحت داخل البيت الفقهي نفسه أو كانت استجابة للتطورات الدنيوية الموضوعية ومقتضياتها، التي أفرزت، وما زالت تفرز، أسئلتها وتحدياتها أمام الفقهاء من مفتين ومشرعين ومجتهدين، وتضطرهم، بالتالي، إلى ولوج ميادين

اجتهادية تجاه قضايا مستجدة لم يختبروها من قبل، كما وإعادة النظر في قضايا أخرى كُفّت عن أن تكون من المسلّمات. وهنا بالذات تكمن أهمية هذه الدراسة- المؤلف- مع ما تثيره من موضوعات خلافية قد تشكل حافزاً، لدى المهتمين، للسجّال معها.

من جهة أخرى، وعلى الرغم من اللغة شبه الموحّدة لـ "الثقافة الشرعية" التي يستخدمها الفقهاء، إلا أن الفترة الزمنية الطويلة التي يغطيها الكتاب، وهي خمسة قرون، شهدت بعض التغير على صعيد اللغة والمصطلح والخطاب والمساجلات، الأمر الذي استوجب لحظ هذا التغير لدى ترجمة الكتاب، والحرص ما أمكن على مواكبة المعنى السياقي الذي تقع فيه المفردة. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أن صعوبات كثيرة قد اعترضتني خلال الترجمة من جراء الانزياحات الطفيفة في المعاني التي اتخذتها بعض الكلمات والمصطلحات في سياقات متعددة. إن جلّ ما أتمناه أن أكون قد وفّقت في نقل هذا الكتاب إلى العربية بما يرضي القارئ، وبما يليق بالجهد الكبير الذي بذله المؤلف؛ وأشكر كذلك جميع من ساهم في تدقيق ومراجعة وإخراج الطبعة العربية لهذا الكتاب.

عباس عباس

مقدمة

من نافل القول إن السلطة المرجعية هي محور القانون، فذلك ليس سوى تحديد ما هو واضح. وبالتالي فإن من الواضح أيضاً، وبصورة مماثلة، أن مسألة الشريعة الإسلامية - أو أي شريعة أخرى، بقدر ما يتعلق الأمر بهذا الموضوع - لا يمكن أن تفهم فهماً صحيحاً دون إطلاع مناسب على السلطة المذهبية التي تشكّل أساساً لها. وهذا الموضوع بالذات هو ما يشكّل الإشكالية الرئيسة لهذا العمل. ففي الشريعة الإسلامية، كانت السلطة المذهبية - التي تعتبر دينية وأخلاقية في آن واحد، لكنها في جوهرها، معرفية في المقام الأول⁽¹⁾ - كانت دائماً تشمل القدرة على تفعيل مساري التقليد والتجديد الموروثين. ومن الصعب أن ينظر إلى التقليد،

(1) حول أنماط السلطة المرجعية هذه راجع: E.D. Watt, *Authority* (London and Canberra: Croom Helm, 1982), 45-54, 55-63؛ Richard T. De George, *The Nature and Limits of Authority* (Lawrence, Kans: University of Kansas Press, 1985), 26-61, 191-209؛ Stanley I. Benn, «طبيعة السلطة المرجعية وحدودها، جامعة كنساس، 1985»؛ «Authority», *Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing Co., 1967), I, 215-18؛ Robert Peabody, «Authority», *International Encyclopedia of the Social Science*, ed. D.L. Sills, 17 vols. (New York: Macmillan and Free Press, 1968), I, 473-77؛ «السلطة المرجعية» الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية، نيويورك، 1968.

وهو هنا بمعنى الاستمرارية، على أنه طاعة عمياء أو انصياع بليد لآراء الآخرين، بل بوصفه الإصرار المتعقل والمتعمد جداً على الالتزام بعقيدة شرعية مرجعية محددة. وبهذا المعنى العام، يمكن القول بأن التقليد يمثل ويجسد كل الأعراف الشرعية الأساسية، منظوراً إليها باعتبارها مطبوعة فطرياً على التلاؤم مع التغيير حتى حين تُعتبر محافظة في جوهرها ذاته؛ فالتقليد حقيقة هو ما يجعل هذه الحالات المتناقضة ظاهرياً أمراً ممكناً. ولأن التقليد والتجديد في الشريعة هما وجهان لعملة واحدة، فإنهما يستلزمان الدفاع المتعمد عن عقيدة ما مع فارق وحيد هو أن التقليد يقتضي الدفاع عن عقيدة قائمة، بينما يتطلب التجديد الدفاع عن عقيدة جديدة أو، في الغالب، عن عقيدة أقل مرجعية. ولذلك لا يعود الدفاع المتعمد مطلوباً لتحفيز التغيير أكثر مما هو مطلوب للمحافظة على الاستمرارية.

ولإجراء تحقيق دقيق في جوهر وأبعاد مساري التقليد والتجديد هذين وعلاقتها بالسلطة المذهبية، اخترتُ القيام بفحص البناء المنطقي الموجز نسبياً، المسمى الطوبولوجيا الفقهية، التي تضع الفقهاء في مراتب وفقاً لمستويات النشاط التأويلي المختلفة التي يُعتبرون أهلاً للخوض فيها. إن لهذا النوع من الأدبيات الفضل في خدمة هدفين مزدوجين؛ أحدهما هو ميزة تقديم الذات بوصفها ميزة متأصلة. ففي سياق الحديث عن البنية الفقهية للسلطة المذهبية، والمستويات المتعددة لأدائها، وحدود التأويلات الشرعية، من المفيد أن نصغي إلى الأصوات المنبثقة من داخل التقليد ذاته، لأن إدراك الذات، في مستوى معين من مستويات التحليل، هو جزء صميمي من الواقع الموضوعي الذي اخترنا دراسته؛ أما الهدف الثاني فهو، بالمقابل، تسخير هذا الضرب الطوبولوجي لنقد ما لا يستطيع عرضه إلا المراقبون من خارج التقليد، طالما أنه ما من مشارك في هذا الموروث يستطيع أن يقدم نقداً ويظل في الوقت نفسه جزءاً منه. إن إخضاع الرواية التراثية إلى مقارنة نقدية من هذا القبيل يرقى إلى ما لا يقل عن تفكيك بنية الخيال والمبتكرات التاريخية التي كانت ضرورية لبناء الصرح المرجعي للمنظومة الشرعية والعقيدة في المقام الأول. فما من أحد، على سبيل المثال، يستطيع أن يرتاب بمكانة أئمة المذاهب الأربعة شبه الأسطورية ويقبل في الوقت نفسه المزاعم الأساسية لهذه

الطوبولوجيات بوصفها أي شيء سوى أن تكون بُنَيَات لغوية بحاجة إلى فك رموزها في تمرين كتابي تاريخي. وستساعد الطوبولوجيات الفقهية، بفضل أهداف كهذه، في خدمتنا بوصفها إطاراً للبحث في معرض هذه الدراسة.

إن أحد المواضيع التي لا بد من مواجهتها في هذه الطوبولوجيات، أو على الأقل إخضاعها للمساءلة، هي الفكرة الغامضة المطلقة المتعلقة بمؤسس مذهب فقهي ما. ففي **الفصل الثاني** سأحاول أن أبين، من بين ما سأتناوله من قضايا أخرى، أنه بينما كانت صورة أب ما، مؤسس لمذهب ما، ضرورية بشكل لا ريب فيه لبناء محور سلطة مرجعية للمذهب ذاته، فإن المعطيات التاريخية المتوفرة بكثرة تفيد بوضوح أن هذه الصورة كانت من نتاج مراحل لاحقة، وأن المؤسسين المفترضين للمذاهب الأربعة كانوا بعيدين عن لعب هذه الأدوار في زمانهم. ولسوف تساعد نتيجة البحث هذه إلى حد أبعد في إيضاح المسارات الفاعلة في خلق وتركيب السلطة المذهبية التي كانت ضرورية لنشوء المذاهب وأدائها لوظائفها. وبالتالي فإننا، ومن أجل أهدافنا المحددة، سنكتفي بالإجابة عن سؤال كيف - بدلاً من لماذا - أنشئت السلطة المذهبية للأئمة. وستكون هذه المسألة الأخيرة محور دراسة أخرى جارية حالياً⁽²⁾.

وستنتبع في **الفصل الثالث** المسار الذي تمّ بواسطته، وعلى نحو مطرد، اختزال الأصوات الفقهية المتعددة للاجتهاد المطلق إلى مجموعة من الآراء المحددة نسبياً، وضعت على أساسها سلطة شرعية من نوع ما. إن بناء السلطة المذهبية للمؤسس واختزال أو تضيق الإمكانات الاجتهادية المستقلة المبكرة، والصعود الأخير للتقليد بوصفه تعبيراً عن الولاء للمذاهب، هي ظواهر تشترك في قاسم مشترك عام واحد هو، بالتحديد، ازدياد سلطة المذهب المرجعية التي لولاها لم يكن بإمكان المنظومة الشرعية أن تستمر أو أن تتطور أو حتى أن تنجح. وبالتالي فإن المذهب بوصفه بنية عقيدية سيتم إظهاره على أنه قد شكل تجسيداً لهذه السلطة المرجعية.

(2) راجع الحاشية اللاحقة.

أما الآليات الداخلية للتقليد، والتي تمثل الهيمنة الوظيفية لسلطة المذهب المرجعية، فلسوف تشكل المحور الرئيس **للفصل الرابع**. إن الفحص الدقيق لفاعلية التقليد وأنماط الخطاب المتعددة والمناظرات المتعمدة التي تتضمنها هذه الفاعلية ستوضح الأشكال العديدة التي اكتسبتها السلطة المرجعية للمذهب. فضمن حدود هذه الفاعلية، كان بالإمكان أن تعني السلطة المرجعية للمذهب، في أحد نهايتي الطيف، إعادة الإنتاج البسيطة أو التطبيق الميكانيكي للمذهب الرسمي، في حين كان بالإمكان أن تشمل، في النهاية الأخرى للطيف، على إعادة تشريع رأي رسمي معطى في المذهب، يصل به الفقهاء إلى حد الكمال عن طريق حشد كل مخزونهم من الحجج المستنبطة منطقياً وأشكال الخطاب النظري. ولكن سواء أكان نمط التقليد، الاجتهادي إلى حد ما، الأول أو الأخير هو الذي يجري الدفاع عنه، أو أي درجة من المحاججة التي تقع بين هذين الحدين بقدر ما يتعلق الأمر بهذه المسألة، فقد ظلت حماية المذهب هدفاً مركزياً، إن لم يكن الهدف الأكثر أهمية، لهذه الفاعلية.

في التحليل الأخير، لم يتوقف الدفاع عن المذهب على الانشغال بتفصيلات الأمور المذهبية أو بمجرد جمع الآراء وتكرارها. بل كان، وعلى مستوى رسمي تاماً، دفاعاً عن المنهجية والتأويلات، ذلك لأن المذهب ذاته قام جوهرياً على أساس مجموعة من المبادئ الواقعية والنظرية التي أدت بدورها إلى بروز تنوع غير محدود من الآراء والقضايا الشرعية الفردية. وقد ظلت هذه المبادئ تقوم بدورها كأساس للمذهب بوصفه كياناً شرعياً ومرجعياً، علماً أن الآراء والقضايا الفردية التي شكلت التطبيقات العملية الجزئية لهذه المبادئ كانت موضوعاً للتعديلات المتواصلة. فالقضايا والآراء التي حكمتها كانت بصورة منتظمة تستبدل بآراء وقضايا أخرى، بينما بقيت المبادئ غير المعلنة غالباً، والتي استنبطت منها، ثابتة نوعاً ما.

كان المذهب أيضاً يتعين من خلال حدوده الواقعية ممثلة بكم هائل من القضايا والآراء التي أفصح عنها العدد الكبير من الفقهاء الذين أعلنوا الولاء للمذهب في كل جيل، بدءاً بالمؤسسين المفترضين وأتباعهم المباشرين، وانتهاءً

بفقهاء القرون اللاحقة. وكان مخزن الآراء الشرعية هذا يمثل، من جهة، كتلة مهية من الإضافات المذهبية المتزايدة تدريجياً، ويمثل، من جهة أخرى، تعددية مربكة في مجموعة تشريعات المذهب. والآن، أدت كثرة الأدبيات المذهبية هذه إلى نشوء مفردات ذات طابع تقني وضعت لتبويب تراتبية مرجعية للآراء الشرعية. وبناءً على ذلك، سأقوم في **الفصل الخامس** بتحري ما أسميه «المصطلحات الإجرائية» التي كانت وظيفتها تحديد أي الآراء التي تحكم قضية ما وتتمتع بالمستوى الأعلى للسلطة المذهبية. لأن تلك المصطلحات هي التي كانت تعين العملية التي يتم بواسطتها الارتقاء برأي شرعي ما من مستوى هامشي أو مغمور إلى مستوى أعلى، أو أحد أعلى مستويات الآراء المرجعية. إن الآليات الداخلية للآراء الشرعية التي تؤدي وظيفتها تحت عنوان مصطلحات إجرائية قد مكّنت الآراء الشرعية من التكيف، بعد إجراء التعديلات اللازمة، مع مقتضيات الزمان والمكان. كما أن كثيراً من آليات التغيير الشرعي هذه يقع ضمن حدود هذه الفاعلية التأويلية. وسأحاول في **الفصل السادس** البرهنة على أن التغيير الشرعي لم يكن عارضاً على الشريعة الإسلامية بل تم حصره في مجرى مسارات كانت جزءاً لا يتجزأ من بُنى الشريعة ذاتها. وكان العاملان الرئيسان اللذان حققا التغيير من خلال إضفاء الصفة الرسمية والشرعية عليه هما المفتي والفقهاء - المصنّف. فالأول أوجد الصلة ما بين الممارسات الاجتماعية والشريعة، مفصلاً بذلك، وبشكل تدريجي، عن مقتضيات التغيير في الرأي الشرعي. ولكن وظيفة الفقهاء - المصنّف لم تكن أقل أهمية، فبالاشتراك مع المفتي، كانت له صلاحية إنشاء الرأي الشرعي المرجعي وصياغته. ولم تكن الكتب الفقهية من هذا القبيل تشمل مجموعة تعاليم المذهب المتحولة فحسب، بل كانت أيضاً، وبصورة أكثر تحديداً، تشمل ذلك الجزء من مجموعة التشريعات التي كانت تعتبر مرجعية، ذلك لأن جانباً مكماً لوظيفة الفقهاء - المصنّف هو أن يحدد، بناءً على خبرته وخبرة أصحابه، المعايير وبالتالي التعاليم المرجعية في مذهب. هذه الصلاحية التي تمتع بها الفقهاء - المصنّف هي التي سمحت له أن يحقق التغيير الشرعي كما انعكس في الممارسات القضائية السائدة في بيئته الدينية والاجتماعية. وفي **الفصل السادس**، كما في سياق الكتاب أيضاً، سيبقى أحد اهتماماتنا الرئيسة تصوير مجال

ومدى الصلاحية المقترنة بأبرز المناصب الشرعية، وبالتحديد، القاضي، والمفتي، والفقيه - المصنّف.

إن طبيعة بحثنا تملي علينا التمحيص في المصادر التي تغطي قرون الإسلام الأولى والمتوسطة، وهي بالفعل مدة طويلة نوعاً ما. فمصادرها في الحقيقة، تغطي الفترة من القرن الثاني هـ/ الثامن م. إلى القرن الثالث عشر/ التاسع عشر، وهي حقيقة تفرض توضيحاً بصورة لا بد منها: فالتركيز الأساسي في الكتاب يقع على فترة ما بعد التشكل التي تبدأ بالزمن الذي وصلت فيه المذاهب إلى مرحلة النضج، حوالي منتصف القرن الرابع/ العاشر. والمواضيع التي ستطرح هنا، والتي تعود إلى الإطار الزمني الذي سبق التبلور النهائي للمذاهب وتماسكها، تهدف إلى إلقاء الضوء على المسارات التي أنشئت بواسطتها السلطة المرجعية استعداداً لمرحلة ما بعد التشكل وخلالها. ومن البديهي أن هذه المواضيع تُدرس في هذا العمل، ليس من أجل ذاتها، بل لتأكيد أدوارها الخاصة في بناء سلطة المذهب المرجعية. وبالمثل، فإن المصادر اللاحقة من القرن العاشر/ السادس عشر وما بعده تتم الاستفادة منها هنا في توضيح المسارات التي تمّ بواسطتها تهئية المرجعية المذهبية للاستمرارية والاستجابة للتحديات وضمان الديمومة، إضافة إلى إحداث التغيير. وبالتالي فإن القضايا المطروحة في هذا الكتاب تعود في نهاية المطاف إلى القرون التي تقع تقريباً ما بين القرن الرابع/ العاشر والقرن التاسع/ الخامس عشر⁽³⁾.

مع ذلك، فإن كون هذه الدراسة تشمل ما ينوف على خمسة قرون تثير فعلاً قضية التعميم. فمؤرخو الشرق الأوسط الاجتماعيون وغيرهم غالباً ما نسبوا خصائص عامة لمواضيع بحوثهم على أساس دراسة بضع حالات فقط. وبطريقة مماثلة، ومن جرّاء الفشل في حل ألغاز الصلات بين هذه المواضيع والمجتمع والثقافة اللذين فعلت فعلها فيهما، وانبعث منهما، تبدو أعمال عدد من المؤرخين

(3) إن الإجابة عن السؤال لماذا أنشئت السلطة المذهبية سيدخلنا هنا في بحوث بعيدة الصلة إلى حد كبير عن القضايا التي نناقشها، وسيشكل هذا السؤال جزءاً من دراسة قائمة الآن تتناول التشكل الأولي للشرعية الإسلامية، وتغطي الفترة الممتدة من القرن الأول/ السابع إلى منتصف القرن الرابع/ العاشر.

وقد انحرفت إلى الماهوية (essentialism). وبالرغم من التغطية الواسعة نوعاً ما للدراسة هذه، فإنها، على أية حال، تتفادى هذه المطبات بحكم الضرورة المحضة. وما دامت بنية السلطة المرجعية الشرعية هي محور بحثنا، فإنه لا يمكن القول بأن أي فقيه أفصح عن - أو عمل ضمن نطاق - مفهوم سلطة مرجعية متعارض مع مفهوم نظرائه ومعاصريه؛ ذلك لأن الفقهاء، بحكم طبيعة وظيفتهم، لم يكونوا من الفلاسفة ولا من علماء الكلام الذين كانوا أحراراً إلى حد كبير في التجديد ضمن إطار أعرفهم الفكرية الخاصة بهم. فالفقهاء، على عكس الآخرين، كانوا مكبلين بثقافتهم الشرعية، وبمتطلباتها وقبودها، وكانوا، قبل كل شيء، مقيدين بحقيقة البنية التحتية الاجتماعية والثقافية على الأرض، وهي حقيقة لم تكن مقتضياتها ملزمة ولا مقيدة في حالة الخطاب الكلامي أو الفلسفي أو أنماط الخطاب الفكري الأخرى. وفي الفصل السادس سأحاول أن أبين أن الخطاب المذهبي الفقهي نجح في الاستيلاء على الحقيقة الاجتماعية عن طريق تشكيل آليات بنيوية شملت وظائف موقع الأحكام أي المفتي وكذلك وظائف الفقيه - المصنّف. فالمعلومات التي زودتنا بها الوظائف الأخيرة هذه، مقترنة مع نتائج البحث في الفصل الخامس، القائلة بأن المكانة الرسمية للآراء الشرعية كانت تتحقق من خلال اعتبارات المقتضيات الاجتماعية والدينية، تبين وجود صلة عضوية بين الأعراف الاجتماعية والنتاج الفقهي للمذهب. وفي نهاية المطاف برز المذهب بوصفه نموذجاً لما يسمى العرف المنطقي⁽⁴⁾. مهما يكن من أمر، فقد خضعت بنية السلطة المرجعية فعلاً إلى تغيير ثنائي، وهذه حقيقة تؤكد بها بكل وضوح التحولات التي وقعت خلال عملية تماسك المذاهب الشرعية وبعدها. لكن مسار التغيير في بنية السلطة المرجعية كان بالتأكيد بطيئاً، موارباً في الغالب، وغير محسوس على ما يبدو، وهذه ظاهرة تضع قيوداً معينة على المؤرخ. فلتشخيص

(4) هنا لابد من التمييز بين المتطلبات - من حيث طبيعة المصادر - التي تفرض على المؤرخين الشرعيين والمؤرخين الاجتماعيين. فالصلة بين مصادر كهذه وحقيقة العرف الاجتماعي هي بالنسبة للآخرين، وباعتراف الجميع، صلة واهية في أحسن الأحوال. أما الأولون (المؤرخون الشرعيون)، ولا سيما حيث ينصب الاهتمام على بنى السلطة المذهبية، فإنهم يعلنون عن هذه الصلات بصورة لا لبس فيها.

وفك ألغاز مسارات التغيير الكامنة في بنية السلطة المرجعية الفقهية، لا بد من تناول فترة زمنية طويلة نوعاً ما وتشكيلة واسعة من المصادر وإخضاعها للفحص الدقيق، خدمة لهذه الغاية المحددة. وهذا ما يجعل فحص النتاج الفقهي، الذي يغطي قروناً عدة، أمراً مطلوباً؛ بل وهناك حاجة أيضاً لمصادر من فترات سابقة أو لاحقة وذلك لإضفاء مزيد من الوضوح على مسارات التغيير.

في تغطيتي للمصادر، ثمة خلل طفيف في التوازن لا يمكن إنكاره. فقد حاولت أن أعتمد على أعمال من المذاهب الأربعة دون تحيز. وفي حين كان ذلك ممكناً إلى حد كبير، فإن الأدبيات الشرعية الحنبليّة لم تكن دائماً كافية للمهمة التي بين أيدينا. وسنشير فوراً، مثلاً، إلى أن هذا المذهب غائب عن قائمة طبقات الفقهاء، لأنه لم تنشأ أي دراسة لطبقات الحنابلة كاملة، حسبما أعلم على الأقل. وفي حين نلمس حضوراً أكبر للمذهب الحنبلي في أجزاء أخرى من هذه الدراسة، فإنه لا يقارن أبداً بحضور المذاهب الثلاثة الأخرى. (إن الضائقة النسبية للمصادر الحنبليّة ليست دليلاً على صغر حجم المذهب بلغة عدد الأتباع فحسب، بل هي ظاهرة تاريخية ذات أبعاد أكثر جدية وما تزال تنتظر الدراسة).

أخيراً لا بد من كلمة شكر. ففي بحث موضوع هذا الكتاب أدين بالشكر لطلابي الذين وضعوني، كالعادة، أمام تحدي الاضطرار للإجابة على أسئلتهم العميقة والانكباب على دراسة تعليقاتهم الثاقبة. أما آدم غاتشك وسلوى فرحان ووين توماس، من مكتبة معهد الدراسات الإسلامية، فقد كانوا داعمين ومعينين لي بصورة لا لبس فيها. وإنني مدين بالشكر الأكبر لـ ستيف ميللر الذي لا تقدر مهاراته كأمين مكتبة ومدقق لغوي للنسخة الإنجليزية بثمن. فلكل هؤلاء الطلاب والزملاء أدون امتناني العميق.

طبقات الفقهاء: تأطير استيضاحي

I

«طبقات الفقهاء» شكل من أشكال الخطاب (discourse) الذي يحيل جماعة الاختصاصيين الشرعيين إلى فئات رسمية طيعة، آخذاً في الاعتبار كامل المجال التاريخي والتزامني للنشاطات والوظائف الفقهية لتلك الجماعة. إن إحدى الخصائص الجوهرية لطبقة ما هي تطوير بنية من بنى السلطة المذهبية التي يتم فيها ربط كافة العناصر المكونة لطبقة بعضها ببعض، تراتبياً أو غير ذلك، من خلال علاقات من هذا النوع أو ذاك. وتقدم الأطر التزامنية لطبقات ما موجزاً للعناصر المكونة الفاعلة في إطار عرف شرعي تاريخي وضمن إطار جماعة من الفقهاء الأحياء. وتوفر أيضاً رؤية بانورامية عن انتقال السلطة المذهبية عبر نماذج، وانتقال حدود التأويلات الشرعية في كل نموذج، وكذلك أنواع العلاقات التي يفرضها تفاعل السلطة المرجعية مع التأويلات.

إن نشوء فكرة الطبقات بوصفها بنية نظرية أو أنموذجاً مفهوماً يفترض سلفاً تعبيراً واعياً عن العناصر المكونة لها. ولو عبرنا بكلمات أخرى لقلنا، طالما أن الطبقات تهدف إلى وصف حقائق معينة، فإنه لا بد لهذه الحقائق، منطقياً وتاريخياً، أن تسبق أي محاولة لتمييزها. وبما أن الطبقات الفقهية الإسلامية تفترض سلفاً، بحكم تكوينها التأويلي، الولاء للمذهب أو المدرسة الفقهية، فلا

يتوقع، والحالة هذه، إمكانية وجود طبقات دون افتراض وجود بنية لمذهب ما.

علاوة على ذلك، وكشرط أساسي لتشكيل طبقات ما، لا بد من وجود مبرر تاريخي مخصص للمذهب. بمعنى آخر، لا يمكن لأي طبقات أن تصاغ بدون ذخيرة حقيقية لما يسمى أدب الطبقات. وهذا الأدب، يتوقف بدوره توقفاً كاملاً على مفهوم المذهب بوصفه كياناً مذهبياً مشكلاً من علماء - فقهاء وآرائهم وخبرتهم في الجهر بإيمانهم. وهكذا كان التشكل الأخير للمذاهب شرطاً مسبقاً لظهور أدب الطبقات، تماماً مثلما كان هذا الأدب شرطاً لازماً لظهور علم الطبقات.

وبما أن المذاهب الشرعية أخذت شكلها بحلول منتصف القرن الرابع/ العاشر⁽¹⁾ وأن أعمال الطبقات الأولى للفقهاء يبدو أنها ثبتت في نهاية القرن الرابع/ العاشر وبداية القرن الخامس/ الحادي عشر⁽²⁾، فعلى أن لا نتوقع ظهور أي كتب في الطبقات قبل منتصف أو نهاية القرن الأخير. وفي الحقيقة، ليس من المستغرب أن لا تكشف مصادرنا عن طبقات ما قبل تلك المتعلقة بالفقيه الأندلسي الفذ أبو الوليد محمد بن رشد (المتوفى عام 595هـ/ 1198م).

(1) يستند ذلك على بحث مطول للكاتب نفسه كما يستند إلى Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law* (Leiden, E.J. Brill, 1997). (كريستوفر ملتشرت، تشكل المذاهب الشرعية السنية).

(2) هنا يكفي أن نستشهد بواحد من أهم مؤلفي الطبقات الفقهية في الإسلام وهو تاج الدين السبكي، الذي لم يستطع أن يجد مؤلف واحد لطبقات الشافعية قد عاش قبل القرن الخامس عشر / الحادي عشر. فهو يؤكد، في معرض شرحه لمصادره، أنه بحث جاهداً وبدون جدوى عن أولئك الذين كتبوا عن الطبقات. وأول من يقال أنه تحدث في ذلك [الموضوع] هو الإمام أبو حفص عمر ابن المطوغي (المتوفى عام 1048/440). الذي ألف كتاباً بعنوان *المذهب في شيوخ المذهب*. وبعده كتب القاضي أبو الطيب الطبري (المتوفى عام 1058/450) عملاً قصيراً. راجع السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، 6 مجلدات (القاهرة، المكتبة الحسينية، 1906)، 1، 114. وعلاوة على ذلك، كرس شرف الدين النووي في المجموع: *شرح المذهب*، 12 مجلداً (القاهرة، مطبعة التضامن، 1925/1344)، 1، 40 - 54، قسماً لأدب المفتي وفيه يعترف بدينه لأعمال ابن الصلاح وعبد الواحد الصيمري (المتوفى عام 996/386)، وهو شافعي =

II

قبل عام من وفاته، دُعي الفقيه القرطبي ابن رشد ليجيب على ثلاث مسائل⁽³⁾؛ الأولى، ما هي مؤهلات المفتي في «أيامنا هذه» حسب مذهب مالك؟، الثانية، ما هي مكانة حكم القاضي إذا كان مقلداً في المذهب المالكي، وإذا لم يكن بالإمكان إيجاد أي مجتهد في منطقته، هل يفترض أن تقبل أحكامه قبولاً مطلقاً أم تقبل قبولاً مشروطاً فقط؟، والثالثة، هل يفترض بالحاكم - الذي يعتبر القضاة مجرد مقلدين - أن يقبل أم يرفض قراراتهم؟

أجاب ابن رشد بأن جمهرة الفقهاء تتألف من ثلاث مجموعات: الأولى، قبلت صحة المذهب المالكي باتباعها إياه دون معرفة بالأدلة التي قامت عليها تعاليم المذهب، وهذه المجموعة لم تشغل نفسها إلا بحفظ وجهات نظر الإمام مالك في المسائل الشرعية ومعها وجهات نظر أصحابه. لكنها تفعل ذلك دون فهم مغزى وجهات النظر هذه، إذا تغاضينا عن ذكر تمييز الآراء الصحيحة من الآراء الضعيفة.

أما المجموعة الثانية، فاعتبرت المذهب المالكي صالحاً لأنه اتضح لأصحابها أن القواعد الأساسية التي استند إليها المذهب صحيحة. وعلى المنوال نفسه، أخذت هذه المجموعة على عاتقها دراسة وحفظ التعاليم الشرعية المالكية ومعها تعاليم أصحابه⁽⁴⁾. وبالرغم من حقيقة أن فقههم الشرعي لم يكن حاذقاً بما

= آخر ألف كتاباً بالعنوان نفسه. ولكن بالاستناد إلى الطبقات التي وضعها النووي، يتضح أنه مدين لابن الصلاح حصراً، لأنه لا يذكر الصيمري في أي مكان من بحثه في أنواع المفتين. وحول الصيمري وأعماله راجع أمين بن أحمد إسماعيل باشا، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، 6 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 1، 633.

(3) محمد بن أحمد بن رشد، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، 3 مجلدات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1978)، III، 1494 - 1504؛ أحمد بن يحيى الوئشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، 13 مجلداً (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1981/1401)، X، 30 - 35.

(4) هنا تعني مفردة أصحاب أولئك الذين درسوا مع الإمام مالك، كما تعني أولئك =

يكفي لاستنتاج الأحكام الجزئية للشرع من نصوص الوحي أو من المبادئ العامة التي وضعها المؤسسون، فإنهم نجحوا أيضاً في تعلّم كيفية التمييز بين وجهات النظر التي تتفق وقواعد المذهب عن تلك التي لا تتفق معها.

ووصلت المجموعة الثالثة أيضاً إلى فهم عميق وشامل لمذهب مالك ومعها تعاليم أصحابه. وهذه المجموعة، مثلها مثل المجموعة الثانية، كانت تعرف كيف تفرّق بين الآراء الراجحة التي تتوافق مع الأصول العامة للمذهب وتلك المرجوحة التي تعتبر، بالتالي، متعارضة مع هذه المبادئ. لكن ما يميز أفراد هذه المجموعة عن أولئك الذين ينتمون إلى المجموعتين الآخرين هو أنهم يستطيعون الاستنباط استناداً إلى النصوص المنزلة والقواعد العامة للمذهب. وتشمل معرفتهم المباحث التالية: الأحكام في القرآن؛ معرفة الناسخ والمنسوخ؛ والمحكم والمتشابه؛ والعام والخاص؛ معرفة الأحاديث والآثار الصحيحة والضعيفة؛ أقوال الصحابة والتابعين والذين اتبعوهما في أقطار المسلمين، والآراء التي كانت موضوع خلاف أو اتفاق بينهم؛ اللغة العربية؛ ومناهج التفكير الشرعي بالشواهد النصية والاستخدام المناسب لها.

يُجرّد الآن أفراد المجموعة الأولى من أهليتهم لإصدار الفتاوى. فلربما يكونون في الحقيقة قد حفظوا الآراء المؤسسة للمذهب المالكي، لكنهم لم يطوروا بعد الأدوات النقدية التي تتيح للمرء التمييز بين الآراء الصحيحة وتلك الأقل صحة. إن ما يحوزونه، بمعنى آخر، ليس هو الفقه، أي، الفهم الحقيقي لنوعية الشواهد النصية وسبل التفكير الشرعي الذي تستنبط من خلاله القواعد

= الذين صادف، في الأجيال اللاحقة، أن اتبعوا مذهبهم واجتهادات تلاميذه المباشرين. وحول كلمة الضُخبة في السياق التعليمي، راجع جورج مقدسي، ظهور الجامعات: المعاهد التعليمية في الإسلام والغرب (إدنبه، مؤسسة جامعة إدنبه للطباعة، 1981) 128 - 129؛ Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 118-22 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 1190-1190. ميكائيل تشامبرلين، المعرفة والأعراف الاجتماعية في دمشق القروسطية، 1190 - 1350 (كمبرج، 1994) Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 34-35. جوناثان بيركي، انتقال المعرفة في القاهرة القرون الوسطى (برنستون، 1992).

الشرعية. وكل ما أفلحوا في القيام به هو أنهم حفظوا آراء المذهب عن ظهر قلب؛ الأمر الذي يجيز لهم إصدار الفتاوى فقط لأنفسهم، أي، وفي حال كان هناك أكثر من رأي واحد حول المسألة، فإن أفراد هذه الجماعة يكونون محكومين بالقاعدة نفسها التي تطبق على الإنسان العادي (العامي)، وهي تحديداً، أن عليهم أن يقبلوا أحد الخيارات التالية:

- (1) أن يتبنوا أي رأي يعتبرونه مناسباً؛
- (2) أن يتحققوا من مصداقية الفقهاء الذين حملوا هذه الآراء ليتبنوا وجهة نظر أكثرهم علماً؛
- (3) أن يختاروا الرأي الأكثر صلابة من بين الآراء المتاحة لكي يكونوا في الجانب الآمن.

ومادام أفراد المجموعة الثانية قد ميزوا أنفسهم بمعرفة حاذقة بأصول المذهب وقواعده العامة، فإنهم مؤهلون لإعطاء الفتاوى الشرعية التي تقع ضمن الحدود المذهبية لمذهب مالك وأصحابه. أي أن عليهم أن لا يجربوا أي شكل من أشكال الاجتهاد الذي قد يؤدي إلى اكتشاف حكم شرعي لا سابقة له.

بالمقابل، فإن أولئك الذين ينتمون إلى المجموعة الثالثة يتمتعون بحرية ممارسة الاجتهاد طالما أنهم قد استوفوا شروط التفكير الشرعي الأصيل على أساس النصوص الموحى بها. والمؤهلات التي تجيز لهم ممارسة الاجتهاد ليست مسألة حفظ كمي للآراء الشرعية عن ظهر قلب؛ بل خصائص التفكير الشرعي الدقيق والمعرفة الصميمة بالقرآن والسنة والإجماع. ولكن كيف يتم تمييز هذه المؤهلات ومعرفتها؟ يؤكد ابن رشد على أن الاعتراف بفضله ضليع وصل إلى هكذا مستوى متميز من مستويات التفقه الشرعي ينبغي أن يأتي من جماعة المختصين الشرعيين، التي يُعد هو نفسه من ضمنها، ومن الفقيه نفسه على حد سواء. وبذلك يكون الحكم موضوعياً وذاتياً في آن واحد⁽⁵⁾.

لنتذكر أن السؤال الأول الموجه إلى ابن رشد يشير في جانب منه إلى

(5) ابن رشد، الفتاوى، III، 1503.

مؤهلات المفتي في «أيامنا هذه». ومن الجدير بالملاحظة، والمهم تماماً بالنسبة لنا - كما سيتبين لاحقاً - هو أن ابن رشد لم يعتبر عصره مختلفاً في أي شيء عن العصور التي سبقتة، مؤكداً أن الصفات التي يفترض بالمفتي أن يتمتع بها لا تتغير بتغير الأيام⁽⁶⁾.

يهدف تصنيف ابن رشد الثلاثي للمفتين إلى تهيئة الأرضية للرد على السؤال الأول، وهو تحديداً، ما هي مؤهلات المفتي حسب المذهب المالكي؟ والجواب هو أنه، في ضوء التصنيف المطروح آنفاً، ما من أحد يخول بإصدار الفتاوى - سواء حسب المذهب المالكي أو خلافه - ما لم يكن قادراً على البحث في المصادر النصية للشريعة من خلال أدوات التفكير الشرعي المناسبة. ولو عبّرنا بصورة مختلفة، لقلنا: إذا كان الفقيه غير قادر على الوصول إلى مستوى الكفاءة، وبغض النظر عن مدى سعة اطلاعه على الأصول المالكية، فإنه يفتقر إلى المؤهلات الضرورية للمفتي. وبذلك يكون الشرط الأساسي هو بلوغ رتبة الاجتهاد التي لا يمكن، كما يريد ابن رشد أن يقول، أن تقتصر على أي مذهب بعينه أو حدود يضعها أي مجتهد آخر، أكان معاصراً أم سلفياً أو حتى مؤسس مذهب.

أما بالنسبة للسؤال الثاني، فالحل يمكن أن يوجد في بحث الفئة الثانية من الفقهاء، وهم تحديداً، أولئك الذين يدرسون ويحفظون الأصول المالكية عن ظهر قلب، والقادرين على التمييز بين الآراء الصحيحة وغير الصحيحة، ولكنهم غير قادرين على استنباط الأحكام الشرعية الجزئية من نصوص الوحي أو من القواعد العامة التي وضعها الأئمة. ومن الواضح أن ابن رشد يضع القضية في هذه الفئة من خلال عملية الإقصاء وذلك لأنها لا تنطبق لا على الفئة الأولى للمقلدين ولا على الفئة الثالثة، التي لا تشمل إلا المجتهدين. وهؤلاء القضية يجوز لهم أن يحكموا في قضايا تَمَّت دراستها سلفاً وبصورة مفصلة في المذهب المالكي، أما في القضايا التي لا سابقة لها فإنهم ملزمون بالتماس رأي مفتٍ ما، أهل لممارسة الاجتهاد،

(6) المرجع نفسه؛ النشرسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، مجلد X، 34.

سواء أكان هذا المفتي موجوداً، أم لم يكن، في المحلة التي يقطن فيها القاضي. وهنا لا يفعل ابن رشد شيئاً سوى الإقرار بعرف قديم اعتاد فيه الفقهاء على التماس رأي أحد المفتين المتميزين⁽⁷⁾. ويجب ابن رشد على السؤال الثالث إجابة موجزة: إذا كان على مقلد مقيم بوصفه قاضياً أن يحكم في مسألة تقتضي الاجتهاد، فإن قراره في هذه الحالة يكون خاضعاً للمراجعة القضائية، وواجب الحاكم هو أن يقضي بأنه لا ينبغي لقضاة كهؤلاء أن يتلاعبوا في الأمور التي تتطلب الاجتهاد بل عليهم أن يحيلوها إلى الفقهاء المؤهلين تأهيلاً مناسباً⁽⁸⁾.

كانت القضايا التي أدت إلى ظهور هذه الأسئلة موضوع جدل حامي الوطيس بين فقهاء (طنجة) أوائل القرن الثاني عشر، فإذا ما أخفق هؤلاء الفقهاء في إقناع بعضهم بعضاً، كانوا يتوجهون إلى ابن رشد، الفقيه والقاضي الألمع والأكثر تميزاً في المذهب المالكي في ذلك الزمان. فسلطة ابن رشد المرجعية لم تكن موضع خلاف، سواء في أيامه أو بعد قرون لاحقه. وما كان يقوله يؤخذ على محمل الجد، وقد أصبحت فتاواه وكتابه الأخرى، عبر القرون اللاحقة، مقولات مرجعية أدمجت في الكتيبات الشرعية، والشروحات والتفاسير الإضافية⁽⁹⁾. فالفتوى التي تمت مناقشتها آنفاً مثلاً، أدمجت في عدد من الكتب، منها «معيار» الونشريسي، و«نوازل» البرزلي، و«نوازل» المهدي الوزاني، و«العقد المنظم» لابن سلمون و«مواهب الجليل» للحطاب⁽¹⁰⁾. وما نريد قوله هنا هو أن رأي ابن رشد ظلّ ذا شأن لقرون بعد موته، وصمد في حد ذاته بوصفه رأياً شرعياً مرجعياً يعكس حقيقة فقهية ضمن المذهب المالكي إبان حياة هذا الفقيه البارز وبعدها بزمن طويل.

(7) تعكس فتاوى ابن رشد الخاصة، المنشورة في ثلاثة مجلدات، هذه الحقيقة. وقد جاء عدد كبير من هذه الاستفتاءات من القضاة والأفراد العاديين الذين كانوا يقطنون المواقع القريبة والبعيدة في أسبانيا وشمال أفريقيا فالفتوى الحالية، مثلاً، جاءت من طنجة.

(8) ابن رشد، الفتاوى، III، 1504.

(9) حول أهمية إدماج الفتاوى في كتب الفقه والشروح عليها، راجع الفصل السادس.

(10) الإحالات التحقيقية لهذه الأعمال توجد في ابن رشد، فتاوى، III، 1496 - 97. ويبحث

محمد بن محمد الحطاب فتاوى ابن رشد في مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 6 مجلدات (طرابلس، ليبيا: مكتبة النجاح، 1969)، VI، 94 - 96.

سأرجئ الشروحات الإضافية حول فتوى ابن رشد إلى مرحلة لاحقة من هذا البحث، ولكن يجدر بنا الآن أن نشير إلى أحد الأوجه الهامة: فنقطة الانطلاق في الفتوى هي أن حدود التفسير الشرعي تقتصر على المالكية، وهو افتراض يبدو قائماً ضمناً في السؤال الذي طرحه فقهاء طنجة. فالأسئلة الثلاثة التي رفعت إلى ابن رشد كانت تدور حصراً حول المهام والمهارات التأويلية للمفتين والقضاة. وهذه كانت المعايير التي قبلها ابن رشد في بحثه للنوعين الأولين من الفقهاء الذين نظر إليهم بوصفهم ملزمين فعلاً بالعمل وفق آراء المذهب، لأنهم يفتقرون إلى أدوات الاجتهاد (على الرغم من أن النوع الثاني ما يزال يحق له أن يصدر الفتاوى). وحين وصل إلى مناقشة النوع الثالث، اختلف ابن رشد عن زملائه الفقهاء. ففي نظره، لم يكن المفتي المجتهد مقيداً بقيود المذهب، ومهمته (بمجرد أن يثبت أن الحالة تقتضي الاجتهاد) تستلزم المواجهة المباشرة مع نصوص الوحي. والاعتماد على آراء وتعاليم السلف - أي الاعتماد على السلطة المرجعية القائمة - لم يعد ذا صلة وغير ضروري في هذه المرحلة. وحتى المفتين من النوع الثاني لم يكن يحق لهم أن يصدروا الفتاوى «حسب مذهب مالك» ما لم يكونوا هم أنفسهم قادرين، عبر وسائل مستقلة، على التحقق من الآراء التي يستشهدون بها من المرجعيات السابقة. أي، ما أن يدخل الاجتهاد في الحساب حتى يصبح استقلال العقل واجباً. وهذا هو سياق مقولة ابن رشد الرائدة، التي لها أهميتها ودلالاتها الاستثنائية بالنسبة لنا: «صفات المفتي [- المجتهد] التي عليه أن يحققها لا تتغير بتغير الأيام». وعلى هذا الأساس لم يختلف اجتهاد مالك نفسه، واجتهاد رجال الدين الآخرين، المؤسسين للمالكية، عن فقه اللاحقين الذين ربما كان من ضمنهم ابن رشد نفسه، الذي عرف عنه بأنه مارس الاجتهاد في عدد من القضايا⁽¹¹⁾.

(11) راجع، مثلاً، Wael B. Hallaq, «Murder in Cordoba: Ijtihad, Ifta', and The Evolution of Substantive Law in Medieval Islam», *Acta Orientalia*, 55, (1994), 55-83. وائل حلاق، «اغتيال في قرطبة: الاجتهاد والإفتاء ونشوء الفقه الموضوعي في الإسلام القروسطي» (1994)، وشرح البرزلي لفتوى ابن رشد التي تناقش هنا، في ابن رشد، الفتاوى III، 1504 - 1506.

لكن إذا كان المجتهدون المتأخرون مؤهلين تأهيل الأئمة المؤسسين أنفسهم، فهل يعني ذلك أنه كان بمقدور المتأخرين أن يؤسسوا مذاهبهم الخاصة بهم؟ لم يتطرق ابن رشد، على حد علمي، إلى هذه المسألة، ولكننا نستطيع بشكل عام أن نستنتج من مبادراته الاجتهادية⁽¹²⁾ وكتاباتِه بأن الاضطلاع بمسؤولية الاجتهاد الجديد في قضية أو أكثر لا يستدعي، بأي حال من الأحوال، التخلي عن مذهب شرعي ما ولا التأسيس لمذهب جديد. وهذا ببساطة لم يكن ليعتبر قضية بالنسبة لابن رشد. والأنواع الثلاثة للفقهاء ممن أفصح عنهم كانوا يعملون كلية ضمن الطريقة المالكية، ماعدا استثناء وحيد وهام. فحين كان مفتو النوع الثالث يواجهون مسألة تحتم الاجتهاد، كانوا يتعاملون معها بوصفهم مجتهدين مستقلين، بمعنى أنهم لم يكونوا مكبلين بالمعايير التي أرسى أسسها الأئمة المؤسسون حسب تفسيرهم الشرعي الخاص بهم. ولكن هذه الفعالية رغم استقلاليتها، لم تفعل الكثير للابتعاد بهم أو بآرائهم عن مذهب المالكية، بل، على العكس من ذلك، كانت الآراء الناتجة عن هذه الفعالية تضاف إلى ذخيرة آراء المذهب، وكانت بدورها تحفظ وتناقش على يد أجيال الفقهاء اللاحقين.

III

بعد نحو قرن، واجه فقيه كبير آخر قضية مماثلة؛ إنه أبو عمرو عثمان بن الصلاح (المتوفى عام 1245/643)، المفتي الشافعي والمعلم والمصنف الذي عاش في دمشق قسماً لا بأس به من حياته⁽¹³⁾. كتب ابن الصلاح في وقت كانت فيه المذاهب الشرعية قد أخذت شكلها النهائي، الأمر الذي يوضح سبب تأطيره لبحثه بلغة الولاء والانساب للمذهب، وبطريقة أكثر تطوراً وأكثر وعياً للذات مما نجده لدى ابن رشد.

(12) راجع الحاشية السابقة.

(13) راجع سيرته الذاتية في طبقات الشافعية لثقي الدين بن أحمد بن قاضي شهبة، تحقيق عبد العليم خان، 4 مجلدات (حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1398/1978)، II، 144 - 146؛ عبد القادر بن محمد النعمي الدمشقي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسيني، مجلدان (دمشق: مطبعة الترقى، 1367 - 1948)، I، 20 - 21.

يبدأ بتقسيم المفتين إلى فئتين، المستقلين وغير المستقلين⁽¹⁴⁾، وهذان هما المصطلحان اللذان كانا دلالة على بروز لغة فنية تم الإفصاح بواسطتها عن الترميز الفقهي الطبقى. والفئة الأولى، القائمة بذاتها، تشير إلى المأثرة الكبرى لمؤسسي المذهب، أما الفئة الثانية فتشمل أربعة أنواع، يضاف إليها نوع خامس غير رسمي. وبذلك فإن طبقات ابن الصلاح تتألف، في مجموعها، من الفئات والأنواع التالية:

الفئة الأولى (نوع واحد)

الفئة الثانية (الأنواع 1، 2، 3، 4، والنوع الخامس)

ومفتو الفئة الأولى، الذين يُعرفهم أيضاً بالكاملين (المطلقين)، لديهم اطلاع متقن بأصول الفقه، بما في ذلك تأويل القرآن ونقد الحديث، ونظرية النسخ، واللغة، ومناهج استخدام النصوص المنزلة واستنباط الأحكام منها. كما أنهم ضليعون في المسائل الفقهية (بعد إمامهم بقضاياها المعقدة وإرسائها لأسسها بوصفها سوابق) وعلم الخلاف والحساب. ولا بد للمجتهدين في هذه الفئة من المحافظة على علم المؤهلات في مجالات الشريعة كلها، مميزين أنفسهم بذلك عن المجتهدين ذوي المرتبة الأدنى^{(15)(*)}.

وأولئك الذين يتمتعون بهذه المؤهلات الرفيعة قادرون على أن يحلوا أنفسهم من الواجب العام، فرض الكفاية، المفروض على كافة أفراد الجماعة، والذي

(14) أبو عمرو بن عبد الرحمن بن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق موفق بن عبد القادر (بيروت، عالم الكتب، 1407/1986)، 86 وما يليها.

(15) المرجع نفسه، 89 - 91.

(*) يقول: «... المفتي المستقل: وشرطه أن يكون (..) قَيِّماً بمعرفة أدلة الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما التحق بها على التفصيل، وقد فصلت في كتب الفقه، وغيرها.. عالماً بما يشترط في الأدلة ووجوه دلالتها، ويكفيه اقتباس الأحكام منها، وذلك يُستفاد من علم أصول الفقه، عارفاً من علم القرآن وعلم الحديث وعلم النسخ والمنسوخ، وعلمي النحو واللغة، واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذي يتمكن به من الوفاء بشروط الأدلة والاقتباس منها، ذا دُرِّيَّةٍ وارتياض في استعمال ذلك، عالماً بالفقه، ضابطاً لأمهات مسائله وتفاريعه من تمهيدها، فمن جمع هذه الفضائل فهو المفتي المطلق المستقل»، أدب المفتي، ص 21 - 24.

يبطل إذا ما استطاع أفراد محدودون القيام به. وهم لا يتبعون أحداً ولا ينتمون لمذهب، ما يعني ضمناً أن هذا التعريف - لو أخذنا بالاعتبار إدراك تاريخ المذاهب الذي كان سائداً آنذاك - ينطبق على مؤسسي مذاهبهم الخاصة، الأئمة الذين ظهروا على مسرح الأحداث خلال لحظة زائلة في التاريخ. وابن الصلاح يعلن أن هؤلاء الفقهاء قضوا منذ زمن طويل، بعد أن تركوا خلفهم آخرين ليسيروا على خطاهم.

أما أولئك الذين يتبعون سبيلهم فيشكلون الفئة الثانية، وهم المفتون غير المستقلين الذين ينتسبون بالتعريف إلى الأئمة المؤسسين، أي إلى أصحاب المذاهب. ويقصّر ابن الصلاح عن القيام بأي ربط صريح بين النوعين، ولكن يبدو أن الربط أمر مفروغ منه، حيث يظهر كنتيجة منطقية. والافتراض ضروري لأن جماعة المفتين برمتها تُفهم هنا بمعنى الهداة والتابعين، والأئمة المؤسسين، وأجيال الفقهاء اللاحقين، الأدنى معرفة من الأئمة من وجهة نظر التقادم التاريخي المتصاعد. ولعل هذا هو ما دفع ابن الصلاح، مع تقدمه في البحث، إلى تغيير تسمية الفئة الثانية من (غير المستقل) إلى المفتي المنتسب.

تقسم هذه الفئة الثانية بدورها إلى أربعة (أو ربما خمسة) أنواع:

النوع الأول: اللافت للنظر أن النوع الأول بعيد كل البعد عن أن يكون مقلداً، أي أنه يتبع الآراء النظرية للإمام المؤسس أو المجتهد المطلق، بالأحرى يتمتع هذا النوع من المفتين بكل المؤهلات التي توجد لدى المجتهد المستقل، المطلق، ويبدو مساوياً له في كل ناحية. لكن انتسابه للأخير يعود إلى حقيقة أن المفتي قد اختار أن يتبع مناهج الاجتهاد الخاصة به وأن يدافع عن آرائه^(*)، وفي هذا السياق يسجل لأبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى 1027/418) قوله إن هذه الحال حدثت مع عدد من المجتهدين الذين انتسبوا إلى مؤسسي المذهب، ليس بدافع التقليد بل لأنهم وجدوا مناهج الاجتهاد لدى الأئمة مقنعة. وما يعنيه هنا هو

(*) "... أن لا يكون مقلداً لإمامه، لا في المذهب ولا في دليله، لكونه قد جَمَعَ الأوصاف والعلوم المشترطة في المستقل، وإنما ينسب إليه لكونه سلك طريقه في الاجتهاد، ودعا إلى سبيله"، أدب المفتي، ص29.

في الواقع أن الانتساب قام على أساس أن مفتي النوع الأول الفرعي تأتى له أن يؤمن بصحة مناهج الاجتهاد التي طبقها المجتهد المطلق، لأنه وصل بصورة مستقلة إلى الاستنتاجات نفسها. وليس للتقليد دور هنا، لأن تبني مناهج اجتهاد المؤسس يفترض سلفاً وجود نوعية الاجتهاد التي تمكنه من تحديد وتقرير أن منهجية الإمام هي أكثر صحة.

إن التمييز بين نوعي المجتهدين، والحالة هذه، ضبابي جداً، الأمر الذي يثير، مثلاً، السؤال: لماذا يفترض بفقهاء النوع الثاني أن يتبعوا «الأول» إذا كانوا مؤهلين بصورة مماثلة؟ أو بطريقة أخرى: لماذا لا يفترض بأولئك الذين ينتمون إلى النوع الثاني أن يقوموا بتأسيس مذاهبهم الخاصة بهم؟ ولعل هذا الالتباس، أو ضبابية التمييز، هو ما دفع بابن الصلاح إلى إقحام عبارة توضيحية: إن الادعاء بأن المجتهدين المقلدين مجردون من كل خيوط التقليد هو ادعاء غير صحيح، لأنهم، أو لأن أكثرهم، لم يتضلّعوا تماماً بفقه الاجتهاد المطلق، وبالتالي لم يبلغوا مرتبة المجتهدين المستقلين. ويبدو هذا التأكيد وكأنه يتناقض تناقضاً صارخاً مع ما قاله ابن الصلاح قبل ذلك بقليل، وهو تحديداً، أن المفتي من هذا النوع يتمتع بكل المصادقية التي يتمتع بها المجتهد المستقل المطلق، ويقف على قدم المساواة معه في كل شيء تقريباً. إن الصعوبة في تفسير دور هؤلاء المجتهدين في التسلسل الهرمي للمذهب تفهم من خلال وصف ابن الصلاح «أكثرهم». فهذا أمر ذو دلالة طالما أنه يأخذ بالاعتبار ضبابية ما في الفروق القائمة بين المفتي من هذا النوع والمجتهد المطلق وهكذا يظل تأييد الاسفراييني ثابتاً إلى حد كبير، بينما تميل واقعية ابن الصلاح غير المتميزة للتوافق مع حقائق التاريخ، لأننا نعلم الآن أن أئمة المذاهب لم يكونوا المسؤولين الحصريين عن نشوء هذه المذاهب وتطورها⁽¹⁶⁾.

النوع الثاني: وهو المجتهد المقيد، المؤهل تأهيلاً تاماً للتصديق على آراء

(16) هذه نقطة سنوضحها بالتفصيل في الفصل الثاني، أدناه. راجع أيضاً Wael Hallaq، «Was al-shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?» وائل ب. حلاق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟» المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، (1993).

المجتهد المطلق وتعزيزها؛ ولكن مؤهلاته لا تجيز له الخروج عن القواعد والطرق التي أرسى أسسها إمام مذهبه. فهو يعرف الشريعة والنظرية الشرعية والطرق المفصلة للمحاكمة الشرعية، والتحليل اللغوي، وهو خبير بالتخريج⁽¹⁷⁾ واستنتاج الشرع من مصادرها⁽¹⁸⁾. والمؤهل الأخير أصبح ضرورياً لأنه يعتبر مسؤولاً عن تحديد الحقوق في القضايا التي لا سابقة لها حسب قواعد إمامه وقواعد المذهب الذي انتسب إليه. بالرغم من قدرته على القيام بالاجتهاد، فإن مؤهلاته يفسدها ضعف في نقاط معينة كما هو الحال في معرفته بالحديث أو في إتقانه للغة العربية^(*).

ويلاحظ ابن الصلاح أن نقاط الضعف هذه هي في الواقع من نصيب الكثيرين من المفتين الذين قدّر لهم أن يكونوا من هذا النوع. وهو أيضاً يجد الاستشهاد بأمثلة على هذا النوع من المفتين أسهل من الاستشهاد بأمثلة أثناء تعبيره عن النوع الأول. فهو يصرح، مثلاً - دون أن يستحضر دليل السلطات للمرجعيات الأخرى (كما فعل مع الاسفراييني من قبل) - أن طبقة محددة من فقهاء الشافعية البارزين ينتمون فعلاً إلى هذا النوع، مطلقاً على هؤلاء الآخرين اسم أصحاب الوجوه وأصحاب الطرق⁽¹⁹⁾.

(17) بخصوص وصف التخريج وصفاً مفصلاً، راجع الفصل الثاني، الأقسام III - IV، أدناه.

(18) في الحقيقة، يسمى جلال الدين السيوطي هذا النوع من الفقهاء باسم مجتهدي التخريج لأن النشاط المميز الذي ينخرط فيه هو التخريج: راجع كتابه الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق الشيخ خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 116.

(*) «... أن يكون في مذهب إمامه مجتهداً، مفيداً، فيستقل بتقرير مذهب بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده، ومن شأنه أن يكون عالماً بالفقه، خبيراً بأصول الفقه، عارفاً بأدلة الأحكام تفصيلاً، بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني، تامّ الارتياض في التخريج والاستنباط، قيماً بالحق ما ليس بمنصوص عليه في مذهب إمامه بأصول مذهبه وقواعده، ولا يعرى عن شوب من التقليد له لإخلاله ببعض العلوم والأدوات المعتبرة في «المستقل»، مثل أن يخل بعلم الحديث أو بعلم اللغة العربية»، أدب المفتي، ص32.

(19) Norman Calder, «al-Nawawī's Typology of Muftis and its Significance for a

إن العلاقة القائمة بين النصوص المنزلة والمجتهد المطلق تبدو مماثلة لتلك العلاقة التي تربط ما بين آراء الإمام النظرية التأسيسية والمجتهد المقيد من النوع الثاني. فهذا الأخير، بتعبير آخر، يستنبط الأحكام للقضايا التي لا سابقة لها بالاستناد إلى آراء الإمام، تماماً مثلما استنبط إمامه منهجه الخاص من مصادر التشريع. وفي حالات نادرة، يمكنه حتى أن يباشر الاجتهاد بالطريقة التي يمارسه بها المفتي من النوع الأول. وفي مرحلة لاحقة من بحثه يسهب ابن الصلاح في توضيح هذه النقطة. فهو يحتاج أنه في القضايا التي لا سابقة لها يجوز للمجتهد المقيد أن يتولى الاجتهاد بنفس الطريقة التي يتولاها المجتهد المطلق. فمجتهدو الشافعية الذين تزلعوا بالقواعد الأساسية كما وضعها الشافعي، والمتمرسون تمرساً تاماً بمنهجه للاستنتاج الشرعي، ينظر إليهم باعتبارهم يمتلكون نفس المقدرات التي يتمتع بها المجتهد المطلق. ويتابع ابن الصلاح قائلاً إن المجتهدين من هذا النوع قد يكونون أكثر كفاءة من المجتهد المطلق، لأنهم عاشوا في زمن كانت فيه قواعد المذهب الأساسية قد أعدت وتأسست منذ أمد بعيد، أما الأدوات التي كانت متاحة لهم فلم تكن أبداً في متناول المجتهد المطلق، وهكذا يبدو ابن الصلاح وكأنه يقول بأنهم يتمتعون بميزة محددة.

من المهم أن ندرك أن الإذن المعطى للمجتهد المقيد للقيام بفعاليات الاجتهاد المتعددة ليس مجرد تنظير من جانب ابن الصلاح. فهو يعلن، في أحد الجمل الأساسية، أن مجال فعاليات هذا المجتهد معترف بها نظرياً وعملياً على حد سواء «هذا هو الصحيح الذي عليه العمل وإليه مفرغ المفتين من مدد مديدة»⁽²⁰⁾.

لكن إذا ما وجد المجتهد المقيد أن ثمة حكماً في قضية ما سبق وأن استنبطه

General Theory of Islamic Law», *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 146 خطأ

في تعريف «أصحاب الوجوه» على أنهم «أولئك [الفقهاء] التي تحفظ آراؤهم». حول هذا التعبير، راجع الفصل الثاني، القسم III، أدناه. وحول أصحاب الطرق راجع الفصل الخامس، القسم I، أدناه.

(20) ابن الصلاح، أدب المفتي. راجع الفصل الخامس الأقسام IV (4) و VI (6) أدناه.

إمامه وفصل الكلام فيه، فإن عليه أن يتبناه لا أن يرتاب فيه عن طريق السعي وراء الشواهد النصية التي قد تستعيب عنه أو تتعارض معه. إن القدرة على إعطاء الأرجحية لشاهد على شاهد آخر تعود إلى الإمام، الذي ينظر إليه بوصفه المؤسس الحقيقي للمذهب. وهذا هو السبب في أن فتوى المجتهد المقيد من هذا النوع لا تعكس أو تعبر عن مسعاه الاجتهادي الخاص به، بل مسعى الإمام. إن الذي يطبق (أو يتبنى؛ ويعمل على) فتوى المجتهد المقيد يكون مقلداً للإمام وليس للمجتهد المقيد نفسه، ذلك لأن الأخير يعتمد في شرعنة رأيه على الإمام، لأنه لا يتصرف بصورة مستقلة في شرعنة عزو رأيه إلى المشرع⁽²¹⁾. والسلطة المرجعية هنا هرمية: فالمواجهة المباشرة مع النصوص المنزلة تضيء على المشروع التأويلي للإمام أعلى مستويات السلطة المرجعية. وبالتالي فإن التأويل المشتق لا يثمر إلا سلطة مرجعية اشتقاقية وتابعة، والجوهر الاشتقاقي لهذه المرجعية يترجم رسمياً، إلى انتساب، واسمياً إلى ولاء.

النوع الثالث: فقهاء النوع الثالث هم، كما هو متوقع، أدنى مرتبة من نظرائهم في النوع الثاني: وابن الصلاح يطلق عليهم اسم «أصحاب الوجوه والطرق»⁽²²⁾. والمفتي من النوع الثالث ذو تفكير سديد، ويحفظ عن ظهر قلب آراء الإمام الذي يتبعه، وهو خبير بمنهاجه وطرقه. كما أنه يؤكد على هذه الآراء والمنهجيات ويدافع عنها، ويوضحها وينقحها ويعيد تشريعها، ويقوم بتوجيهها على آراء الآخرين وفي مواجهتها^(*). لكن مؤهلاته تقصر عن المؤهلات المفترضة للمفتين من الأنواع السابقة لأنه يخفق في مجاراة إطلاعهم في واحد أو أكثر من المجالات التالية:

(21) ابن الصلاح، أدب المفتي، 95.

(22) راجع الحاشية 19، فيما سلف.

(*) «... أن لا يبلغ رتبة أئمة المذاهب أصحاب الوجوه والطرق، غير أنه فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريرها وبنصرتها، يصور، ويجرد، ويمهد، ويقرر، ويوازن، ويرجح، لكنه قصر عن درجة أولئك»، أدب المفتي، ص 35.

- (1) لم يبلغ في حفظ المذهب مبلغهم⁽²³⁾؛
- (2) لم يرتض في التخريج والاستنباط كارتياضهم؛
- (3) غير متبحر في علم أصول الفقه؛
- (4) مقصر في غير ذلك من العلوم التي هي أدوات ضرورية لممارسة الاجتهاد، وهي أدوات بلغت لدى أصحاب الوجوه والطرق حد الكمال.
- فمن الذين كانوا ينتمون إلى هذا النوع؟ إن ابن الصلاح أكثر تحديداً فيما يتعلق بالفقهاء الذين يقعون ضمن هذه المجموعة مما هو الحال في النوع الأول والثاني. فهو هنا يقدم عنصراً متسلسلاً تسلسلاً زمنياً واضحاً، غير متصل بطبقاته. فالكثير من الفقهاء المتأخرين الذين نشطوا وازدهروا حتى نهاية القرن الخامس/الحادي عشر كانوا، بالنسبة له، من هذه الفئة. وكان هنالك فقهاء - مصنفون⁽²⁴⁾ ممن أنتجوا الأعمال الجلييلة التي درستها الأجيال اللاحقة من الباحثين الشرعيين دراسة جادة، ومنهم، بصورة لا يمكن إنكارها جيل ابن الصلاح نفسه. صحيح أن كفاءتهم الفقهية لا تكافئ كفاءة زملائهم من النوع الثاني، لكنهم أسهموا فعلاً في ترتيب وتنقيح الآراء الفقهية الرسمية للمذهب. ففي فتاواهم، طوروا الشريعة بنفس الطريقة المفصلة التي طورها بها فقهاء النوع الثاني، أو بشكل قريب منها على أية حال. وقد أتاحت لهم كفاءتهم في التفكير الشرعي أن يستنتجوا الأحكام للقضايا الجديدة بالاستناد إلى القضايا القائمة والمحلولة سلفاً. وبهذا الخصوص يؤكد ابن الصلاح أنهم لم يكونوا مقيدين بأنواع معينة من التفكير الشرعي، ما يعني ضمناً أن كفاءتهم في هذا المجال كانت واسعة النطاق.

النوع الرابع: المفتون الذين ينتمون إلى هذا النوع هم حملة المذهب وناقلوه. وهم يفهمون القضايا الواضحة والإشكالية فهماً كاملاً، لكن معرفتهم لا

(23) راجع الفصل الخامس، القسم VI، أدناه.

(24) حول الفقيه - المصنف ودوره في إضفاء الشرعية على التغيير الشرعي، راجع الفصل السادس، أدناه.

تتخطى هذه الدرجة من الكفاءة، لأنهم ضعفاء في إرساء أسس الشواهد النصية وضعفاء في التفكير الشرعي^(*). أما في إصدار الفتاوى، فهم لا يفعلون شيئاً سوى نقل الآراء المرجعية للمذهب كما فصلها الإمام وأصحابه، وهم أنفسهم من المجتهدين العاملين ضمن حدود مذهبهم. وما يدور في ذهن ابن الصلاح في إشارته إلى السلطات المرجعية الأخيرة هو الفقهاء الذين ينتمون إلى الفئة الأولى والنوعين الأول والثاني من الفئة الثانية، ذلك لأنه يستخدم مصطلحاً محدداً، تخريجات، حين يشير إلى ذلك الجزء من الآراء المرجعية للمذهب التي لا يمكن أن تعزى إلى الفعالية الفقهية للإمام. وبما أن الفعالية الفقهية الوحيدة للنوع الثاني توصف بأنها تخريج، فإنه لابد، في هذه الحالة، للمفتين من النوع الرابع أن ينقلوا تعاليم الإمام والمفتين من النوع الأول والنوع الثاني.

وحيث لا يجد مفتو النوع الرابع في آراء المذهب، إجابات على ما يواجهونه من مسائل، فإنهم يبحثون عن قضايا قياسية يمكن أن تقدم حلولاً للمسائل التي ترفع إليهم. فإذا ما وجدوا حالات كهذه، وإذا ما عرفوا أن القياس صحيح (أي أن الفروق بين القضايا غير ذات صلة بموضوع القياس)⁽²⁵⁾، فإنهم حينئذ ينقلون حكم القضية القائمة إلى القضية الجديدة. وبصورة مماثلة، يمكنهم، بطريقة استنتاجية ما، أن يغامروا في تطبيق قاعدة مذهبية عامة ومحددة جيداً على القضية القائمة. والمناسبات من هذا القبيل شائعة، إذ أنه من غير المرجح أن فقيهاً ما سيواجه قضية لا نظير لها في المذهب، أو لا تنطبق على قاعدة عامة من نوع ما. ولكن إذا كان المفتي غير قادر على التفكير بهذا المستوى، فإن عليه أن يحجم عن إصدار

(*) «... أن يقوم بحفظ المذهب، ونقله وفهمه، في واضحات المسائل ومشكلاتها، غير أن عنده ضعفاً في تقرير أدلته، وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من منصوصات إمامه وتفريعات أصحابه المجتهدين في مذهبه وتخريجاتهم»، أدب المفتي، ص 36.

(25) معروف عموماً باسم قياس إلغاء الفارق أو قياس نفي الفارق، راجع موفق الدين بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق سيف الدين الكاتب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1981/1401)، 262 - 63؛ جمال الدين أبو عمر بن الحاجب مختصر المنتهى الأصولي (القاهرة، مطبعة كردستان العلمية 1908/1326)، 132 - 33.

الفتاوى حين لا يكون الجواب قائماً في المذهب. أخيراً، ليس بمقدور المفتين من هذا النوع أن يسلموا الآراء النظرية للمذهب بتمامها إلى الذاكرة. فهم يستطيعون أن يحفظوا معظم الآراء، لكنهم ينبغي أن يكونوا متمرسين بصورة مناسبة في استعادة البقية من الكتب⁽²⁶⁾.

في بحث لاحق، ذي صلة بالطبقات، ولو أنه ليس جزءاً متمماً لها، يشير ابن الصلاح إلى أن إمام الحرمين الجويني (المتوفى عام 1085/478) وآخرين اعتقدوا بوجهة النظر القائلة بأنه لا يجوز للفقيه الخبير بالأصول والضليع بالفقه أن يصدر الفتاوى⁽²⁷⁾ على ذلك الأساس وحده. ويروى أيضاً أن آخرين قد أكدوا أنه لا يجوز للمقلدين أن يصدروا الفتاوى في مجالات الشرع التي هم فيها مقلدون. وكان هناك، من دون ريب، أولئك المعارضون لوجهات نظر كهذه ومستعدون للسماح لمقلد ملّم بمذهب الإمام أن يصدر الفتاوى وفقاً له. وهنا يتدخل ابن الصلاح ليبين أن المقصود بالشرط القائل إن على المقلد أن لا يصدر الفتاوى هو أن عليه أن لا يظهر وكأنه هو من أوجد الفتوى؛ بالأحرى عليه أن ينسبها بكل وضوح إلى المجتهد الذي اتبعه في تلك المسألة الشرعية المحددة. وعلى نحو مماثل، يضيف ابن الصلاح، «في مراتب المفتين، أدخلنا المقلدين الذين ليسوا من المفتين الحقيقيين، بل حلوا محل الآخرين ليقوموا بمهامهم نيابة عنهم؛ ولذلك وصل بهم الأمر إلى حد إدراجهم في عدادهم. فعليهم، مثلاً، أن يقولوا حين يطرح عليهم سؤال ما: إن رأي الشافعي هو كذا وكذا»⁽²⁸⁾.

تهدف هذه المناقشة التمهيدية إلى أن تقدم، وبأسلوب أقل تعمداً، ما يشكل في الواقع نوعاً خامساً. فابن الصلاح يبدي علناً ملاحظة مفادها أن ليس لهذا النوع ما هو مشترك مع فئات طبقاته الأخرى، مع ذلك يرفض في الوقت نفسه أن يخصص له مكاناً رسمياً. ويبدو هذا النوع الفرعي ثانوياً بالنسبة لبنية الطبقات

(26) ابن الصلاح، أدب المفتي، 100.

(27) المرجع نفسه 101 وما يليها.

(28) المرجع نفسه 103.

الرسمية، وتوحي لا رسميته بأنه تأصل كفكرة لاحقة. وتجري ضمناً عقلنة استبعاده من الطبقات الرسمية في المناقشة التمهيدية، حيث النقطة الأساسية المطروحة هي أن المفتي الحقيقي، أو المثالي، هو ذلك القادر على التفكير بصورة مستقلة، إما من خلال استنباط الأحكام الشرعية مباشرة من النصوص المنزلة (الفئة 1 والنوعان 1 و2 من الفئة الثانية) أو من خلال كونه واسع الاطلاع على مناهج الاستنتاج والمراجع، بحيث يكون قادراً على إثبات صحة الآراء التي تصدر عنه (النوعان 3 و4). على أية حال، لا يتمتع الشخص المدرج في النوع الثانوي بأي من هذه الصفات، ذلك لأنه (قاصر) وكل ما «درسه ليس سوى واحد أو أكثر من كتب المذهب... فإذا لم يجد العامي في بلده أحداً غيره، فرجوعه إليه أولى من أن يبقى في واقعه مرتكباً ومرتكباً في حيرته»⁽²⁹⁾. إذا كانت البلدة خلواً من المفتين، فإن على العامي حينئذ أن يلجأ إلى الفرد القاصر الذي لا بد له من تقديم حل لمشكلة العامي، كما هي موجودة في كتاب معتمد وجدير بالثقة. وهنا يكون العامي بالطبع مقلداً رأي الإمام، وليس رأي القاصر. لكنه إذا لم يستطع أن يجد قضية مماثلة في أي مرجع مكتوب، فإن عليه، والحالة هذه أن لا يحاول استنتاج حل لها مما قد يظنه قضايا مشابهة في صفحات هذه الكتب.

إذن، تشمل طبقات ابن الصلاح، عموماً، ستة أنواع من الفقهاء، تتراوح بين المفتي المستقل، والإمام، والفقهاء القاصر الذي لا يقدر إلا على تحديد مواقع القضايا التي يسأل عنها في كتب الشريعة. واللافت للانتباه هو أن النووي، معاصر ابن الصلاح الأصغر سناً (المتوفى عام 676هـ/1277م) يقوم بترتيب مختلف نوعاً ما للمواد، بإعادة إنتاج الطبقات ذاتها، ومن ضمنها المناقشة الإضافية غير الرسمية⁽³⁰⁾. ومثلها مثل طبقات ابن رشد، أصبحت نسخة ابن الصلاح مؤثرة

(29) المرجع نفسه 104.

(30) الغريب أن كالدن Calder، الذي درس طبقات النووي في السياق الأوسع لـ «مجموعه»، يتوصل إلى ثمانية أنواع معتمدة. وهو يميز الأنواع الستة الأولى كما أميزها. لكنه يضيف نوعين آخرين لا أرى أي أساس لهما لا عند ابن الصلاح ولا عند النووي. فالنوع السابع الذي يقال إن النووي قد أوضح عنه ليس نوعاً في الحقيقة بل مناقشة وصفتها بأنها تمهيدية للنوع الخامس الأقل رسمية من الفئة الثانية. أما النوع الثامن =

تأثيراً بالغاً ضمن التقاليد الشافعية وخارجها، أكثر من تأثير نسخته التي أعاد النووي إنتاجها؛ وفي الحقيقة بقيت مؤثرة حتى بعد أن أعاد السيوطي صياغتها بعد حوالي ثلاثة قرون لاحقة⁽³¹⁾.

IV

بعد ابن الصلاح والنووي بثلاثة قرون، وربما بعد السيوطي بفترة وجيزة صَنَّف شيخ الإسلام العثماني أحمد بن كمال باشا زاده (المتوفى عام 940/1533)⁽³²⁾ طبقات مفصلة لفقهاء الحنفية ميز فيها سبع مراتب (طبقات)⁽³³⁾.

= الذي يحدده كالدردر فهو الآخر ليس نوعاً طالما أنه يتناول العوام وليس المفتين، والطبقات كلها تدور حول المفتين، راجع كالدردر، «al-Nawawi's Typology» «طبقات النووي»، 148؛ قارن النووي، المجموع، I، 44 - 45.

(31) راجع مثلاً عمل شمس الدين بن فرحون الذي يستشهد به على نطاق واسع، تبصرة الأحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مجلدان (القاهرة: المطبعة الشرفية، 1883)، I، 51. وحول إعادة صياغة السيوطي لها، راجع كتابه الرد، 112 - 16. لكن السيوطي يختلف مع ابن الصلاح على التحديد الاصطلاحي للنوع الأول في الفئة الثانية. فبينما يستخدم ابن الصلاح كلمة «مطلق» لوصف المفتين من الفئة الأولى يحتاج السيوطي بأن النوع الأول من الفئة الثانية أيضاً مطلق ولو أنه منتسب: «فهذا مطلق منتسب لا مستقل». قارن أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الدهلوي، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، 1385/1965)، 3 - 5.

(32) حول سيرته الذاتية، راجع عبد القادر التميمي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق عبد الفتاح الحلوة، 3 مجلدات (القاهرة: دار الرفاعي للنشر، 1983)، I، 355 - 57؛ أبو الحسنات عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906/1324)، 21 - 22؛ محمد أمين ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، 8 مجلدات (بيروت: دار الفكر، 1979)، I، 26.

(33) أصبح تصنيف ابن كمال بالغ الأثر في المذهب الحنفي، وورد ذكره في عدد من الأعمال المقروءة على نطاق واسع. راجع: القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مجلدان (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف، 1913/1332)، II، 558؛ التميمي، الطبقات السنية، I، 33 - 34؛ حاشية ابن عابدين، I، 77 - 78؛ محمد أمين بن عابدين، شرح المنظومة المسمى بعقود رسم المفتي، في مجموعة رسائل ابن عابدين، مجلدان (n.p)، (1970)، III، - 12؛ أبو الحسنات عبد الحي اللكنوي، النافع الكبير شرح الجامع الصغير (بيروت: عالم الكتب، 1406/1986)، 9 - 11. والإحالات هنا إلى نص الجواهر المضية للقرشي.

الأولى؛ هي طبقة المجتهدين في الشرع التي تتألف من الأئمة الأربعة، مؤسسي المذاهب الشرعية الأربعة والذين يرمزون إليها. ويحظى بهذه المرتبة آخرون «مثلهم»، في إشارة مؤكدة تقريباً إلى أئمة المذاهب التي فشلت في البقاء. أرسى هؤلاء الأئمة أسس قواعد الأصول واستنبطوا الأحكام الشرعية الجزئية من المصادر الأربعة، أي القرآن والسنة والإجماع والقياس. وهم مستقلون لا يتبعون أحداً، سواء تعلق الأمر بالقواعد العامة والمنهجية الشرعية (الأصول) أم بالأحكام الشرعية الجزئية (الفروع). ويليهم في المرتبة الثانية المجتهدون في حدود المذهب، أمثال تلاميذ الإمام أبي حنيفة، لا سيما أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني. وهذان الأخيران كانا قادرين على استنباط الأحكام الشرعية وفق القواعد العامة التي وضعها إمامهم، أبو حنيفة. وعلى الرغم من كونهما يختلفان معه حول الكثير من النقاط الفقهية، فإنهما، مع ذلك، يتبعانه في القواعد الأساسية التي رسخها. واستناداً، بالتحديد، إلى التزامهما بقواعد الإمام الأساسية، يتم التمييز بين فقهاء هذه الطبقة والفقهاء الآخرين - كالشافعي - الذين اختلفوا أيضاً مع أبي حنيفة حول نقاط شرعية فردية. ولكن اختلافات الشافعي، بخلاف هذه الطبقة، امتدت لتطال حتى القواعد الأساسية، لكنه، مع ذلك، يقع في مرتبة مختلفة بكل معنى الكلمة.

والطبقة الثالثة هي طبقة المجتهدين الذين مارسوا الاجتهاد في القضايا التي لم يتناولها الإمام أبو حنيفة. وينسب إلى هذه الطبقة، من بين من ينسبون، أبو بكر الخصاف (المتوفى عام 874/261)⁽³⁴⁾، وأبو جعفر الطحاوي (المتوفى عام 321/933)⁽³⁵⁾، وأبو الحسن الكرخي (المتوفى عام 951/340)⁽³⁶⁾، وشمس الأئمة الحلواني (المتوفى بعد العام 1063/456)⁽³⁷⁾، وشمس الأئمة السرخسي (المتوفى

(34) زين الدين قاسم بن قطلوبغا، تاج التراجم في طبقات الحنفية (بغداد، مكتبة المشنى، 1962)، 7.

(35) المرجع نفسه، 8.

(36) المرجع نفسه، 39.

(37) المرجع نفسه، 35.

(1090/500)⁽³⁸⁾، وفخر الإسلام البزدوي (المتوفى عام 1089/483)⁽³⁹⁾، وفخر الدين قاضي خان (المتوفى عام 1195/592)⁽⁴⁰⁾. وهؤلاء الفقهاء، غير القادرين على الاختلاف مع إمام مذهبهم لا على المنهجية ونظرية الشريعة (الأصول) ولا على الأحكام الشرعية الجزئية (الفروع)، قاموا مع ذلك بحل قضايا لا سابقة لها وفقاً للقواعد التي أرسى أسسها إمام المذهب.

أما **الطبقة الرابعة** فتختلف عن المراتب الثلاثة السابقة من حيث أنها تحدد من زاوية التقليد، لا من زاوية الاجتهاد. ففقهاء هذه الطبقة غير قادرين إلا على التخرّيج، ويعرفون على هذا الأساس باسم «المخرجون»⁽⁴¹⁾. وتعود مقدرتهم على ممارسة التخرّيج إلى كفاءتهم في الأصول، ومن ضمنها معرفة كيفية استنباط السلف للأحكام. ومهمتهم هي إزالة الالتباسات الشرعية وترجيح الميزان لصالح واحد من رأيين أو أكثر من الآراء التي تحكم قضية ما. وهذا ما يقومون به بفضل مهاراتهم في التفكير الشرعي والاستنتاج القياسي. والكرخي والرازي⁽⁴²⁾، وإلى حد ما، مؤلف «الهداية»⁽⁴³⁾، ينتمون إلى هذه الطبقة، التي يبدو أنها نسخة مطابقة للنوع الفرعي الثاني الذي يقدمه ابن الصلاح.

والطبقة الخامسة هي طبقة أصحاب الترجيح الذين يصفهم ابن كمال باشا أيضاً بالمقلدين. وإذ يتصفون بصفة المرجحين، فإنهم يستطيعون أن ينكبوا على القضايا التي لها حكمان مختلفان من الأحكام التي أقرها أئمة المذهب. وتكمن كفاءتهم في إعطاء الترجيح لواحد من هذه الأحكام على الحكم أو الأحكام

(38) المرجع نفسه، 57 - 58.

(39) المرجع نفسه، 41.

(40) المرجع نفسه، 22.

(41) حول التخرّيج والمخرجين (أصحاب التخرّيج)، راجع الفصل الثاني، القسم III، أدناه.

(42) هو أحمد بن علي بن أبي بكر الرازي، المعروف بالجصاص، توفي سنة 370هـ عن خمس وستين سنة. انظر ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 42.

(43) شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (المتوفى عام 1197/593). وحول سيرته الذاتية، راجع الهداية شرح بداية المبتدي، 4 مجلدات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ)، I، 3 - 9.

الأخرى، على أسس معينة كأن يمليه استنتاج أكثر صرامة أو تمليه المصلحة العامة. ويدرج أبو الحسن القدوري (المتوفى عام 1036/428)⁽⁴⁴⁾ ومؤلف «الهداية» الإمام المرغيناني، على سبيل المثال، بوصفهم ينتمون إلى هذه الطبقة.

أما الطبقة السادسة، فهي طبقة المقلّدين الذين يميزون بين الرأي الصحيح والرأي الضعيف، أو بين التعاليم الجديرة بالثقة وتلك الأقل جدارة (ظاهر الرواية والنوادر). وما يميز هؤلاء المقلّدين هو أنهم حريصون، بوصفهم مصنفين لكتب الشرع، على أن لا يضمنوها الآراء الضعيفة أو المرفوضة. ومن بين الفقهاء الذين ينتمون إلى هذه الطبقة مصنفو الكتيبات الرسمية (المتون): أحمد فخر الدين بن الصفيح (المتوفى عام 1281/680) الذي كتب الكنز⁽⁴⁵⁾؛ وعبد الله بن مودود الموصلي (المتوفى عام 1284/983) الذي كتب «المختار»⁽⁴⁶⁾؛ وصدر الشريعة المحبوبي (المتوفى عام 1346/747) الذي كتب «الوقاية»⁽⁴⁷⁾؛ وأحمد بن علي الساعاتي (المتوفى بعد عام 1291/960)، مؤلف «مجمع البحرين»⁽⁴⁸⁾. (والجدير ذكره بالمناسبة هو أن ابن كمال عرف معظم الفقهاء الذين كانوا ينتمون إلى الطبقات الرابعة والخامسة والسادسة بلغة أعمالهم، تلك الأعمال التي مثلت ما قدموه للشرعية وأصبحت معياراً لنوعية أنشطتهم التأويلية. ومن المهم هنا أنهم يظهرون في دور الفقهاء - المصنفين بقدر ما ينظر إليهم بوصفهم (مجتهدين أو مقلّدين)⁽⁴⁹⁾.

في نهاية المطاف، تضم الطبقة السابعة أدنى درجات المقلّدين، ومنهم أولئك الفقهاء المثقفون تثقيفاً بائساً، أو غير قادرين على «التمييز بين الشمال واليمين»^(*).

(44) ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 7.

(45) المرجع نفسه، 13.

(46) المرجع نفسه، 31.

(47) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، مجلدان (ليدن: E.J.Brill، 49 - 1943)؛ 3 ملاحق (ليدن: E.J.Brill، 42 - 1937)، الملحق الأول، 646.

(48) ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 6.

(49) القرشي، الجواهر المضية، 559.

(*) يقول ابن عابدين: «... إن الفقهاء على سبع طبقات: =

V

لنتفحص الآن أهمية ودلالة هذه الطبقات ضمن سياق بحثنا؛ ولنبدأ بالإشارة إلى حالتين هامتين من حالات الخروج عن القياس. يمكن أن توجد الأولى في مناقشة ابن الصلاح للنوع الأول من فئته الثانية، التي لم يضعها في زمرة ما بصورة عرضية. والفقهاء من هذا النوع ليسوا مؤسسين ولا تابعين،

= الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع، كالأئمة الأربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول، واستنباط أحكام الفروع عن الأدلة الأربعة، من غير تقليد لأحد، لا في الفروع ولا في الأصول.

الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب، كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة، القادرين على استخراج الأحكام عن الأدلة المذكورة، على حسب القواعد التي قرّرها أستاذهم، فإنهم وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع، لكنهم يقلّدونه في قواعد الأصول. الثالثة: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية عنها عن صاحب المذهب كالخصاف، وأبي جعفر الطحاوي، وأبي الحسن الكرخي، وشمس الأئمة الحلواني، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، وفخر الدين قاضي خان وغيرهم، فإنهم لا يقدرون على مخالفة الإمام في الأصول ولا في الفروع، لكنهم يستنبطون الأحكام من المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب أصول قرّرها ومقتضى قواعد بسطها.

الرابعة: طبقة أصحاب التخريج من المقلّدين كالرازي وأضرابه، فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً، لكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين، وحكم محتمل لأمرين، منقول عن صاحب المذهب أو عن أحد من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقاييس على أمثاله ونظائره من الفروع. وما وقع في بعض المواضع من «الهداية» من قوله: كذا في تخريج الكرخي وتخريج الرازي، من هذا القبيل.

الخامسة: طبقة أصحاب التخريج من المقلّدين، كأبي الحسين القدوري، وصاحب «الهداية» وأمثالهما، وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم: هذا أولى، وهذا أصح رواية، وهذا أوضح، وهذا أوفق للقياس، وهذا أرفق للناس.

السادسة: طبقة المقلّدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي، والضعيف وظاهر الرواية، وظاهر المذهب والرواية النادرة، كأصحاب المتون المعتمدة، كصاحب «الكنز»، وصاحب «المختار»، وصاحب «الوقاية»، وصاحب «المجتمع» وشأنهم أن لا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة.

السابعة: طبقة المقلّدين الذين لا يقدرون على ما ذكر، ولا يفرقون بين الغث والسمين، ولا يميزون الشمال من اليمين. بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل. فالويل لمن قلّدهم كل الويل». شرح منظومة رسم المفتي، ص 5 - 6.

بالمعنى الدقيق للكلمة. فهو يؤكد علناً أن هذا النوع لا يتبع الإمام لا في مذهبه ولا في منهجيته وتفكيره الشرعي (لا يكون مقلداً لإمامه، لا في المذهب ولا في دليله)⁽⁵⁰⁾. فإذا كانت الحال هكذا فلماذا إذن ينبغي حتى أن يدرجوا ضمن المذهب؟ أعتقد أن الجواب يكمن في التاريخ الفريد للمذهب الشافعي، الذي يبدو أنه قد تعزز لاحقاً على يد ابن سريج عن طريق إدماجه، داخل تقاليد المذهب، عدداً من المجتهدين المستقلين الذين تبدو صلتهم بالشافعي واهية. ولا بد من الإشارة إلى أنه لا يمكن إيجاد أي أثر لهذا النوع الملتبس لا في الطبقات الحنفية ولا المالكية التي ناقشناها هنا. ففي الأخيرة، يبدو غياب هذا النوع واضحاً لأن مالك وأصحابه يوصفون على أنهم أنداد غير متميزين ضمن ما كان يفترض، لولا ذلك، أنها مجموعة ابن رشد الرابعة. أما في الطبقات السابقة، فإن الطبقة الثانية من الفقهاء أمثال أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وأمثالهما يتبعون مذهب أبي حنيفة.

إن الحالة الثانية من حالات الخروج عن القياس هي تصنيف ابن رشد المعكوس، الذي يبدأ بالمقلدين من الدرجة الدنيا وينتهي بالمجتهدين بامتياز، رغم حقيقة أن هؤلاء الآخرين، كانوا، وبصرف النظر عن إبداعهم الشرعي، يعملون في نهاية المطاف ضمن حدود المذهب المالكي. بالمقابل، تبدأ طبقات ابن الصلاح وابن كمال باشا بالمجتهدين الأعلى مقاماً ثم تنزل إلى المراتب الدنيا.

ما من شك في أن تصنيف ابن رشد المعكوس يمثل انزياحاً عن شكل التصنيف الفقهي الذي هيمن على الثقافة الإسلامية. فكل أعمال السير أو أشباه السير الذاتية التي تتناول الفقهاء واللاهوتيين وعلماء الحديث وغيرهم تتبع التصميم التاريخي، وبالتالي تُبدي تصنيف ابن رشد كما لو أنه أكثر خروجاً عن القياس. وأحد التفسيرات الممكنة لهذه الحالة هو أصل أو مصدر طبقات ابن رشد، التي يبدو أنها إحدى، إن لم تكن في الواقع، أقدم الطبقات. في الحقيقة، يبدو أن تقليد السير الذاتية الفقهية نفسه لم يبدأ قبل

(50) ابن الصلاح، أدب المفتي، 91.

ابن رشد إلا بقرن أو نحوه، ما يجعل المحاجة لصالح طبقاته غير المسبوقة أمراً مقنعاً تماماً⁽⁵¹⁾.

ولأن طبقات ابن رشد مبكرة إلى هذا الحد، فهي تظهر شكلاً من أشكال الولاء لتقاليد المذهب أضعف نسبياً مما أصبح قاعدة في وقت لاحق. فالتبقيات المعكوسة تميل، مفهوماً وبنوياً، إلى تخفيض منزلة السلطة المرجعية الهرمية، أو أنها، على أقل تقدير، لا تكون على وعي جاد بمرجعية كهذه. وغياب أي عنصر تاريخي منها يصل إلى حد الإضعاف الفعلي لسلسلة السلطة المرجعية التي تتوسط بين الإمام المؤسس وأتباعه عبر القرون. وليس مستغرباً، والحالة هذه، أن ابن رشد لم يطور منظومة سلطة مرجعية اشتقاقية في الجوهر؛ بل إن المرجعية التي تعد محور طبقاته هي تأويلية بشكل كامل تقريباً. والأنواع التي فصل فيها مستقلة عن بعضها بعضاً، ومفككة الروابط كبنية رسمية بصورة لافتة. فمالك وأصحابه لا يقدمون بوصفهم «مجموعة» في تصنيفه، مع أنهم، بلا ريب، يُستحضرون على الدوام. وقد تكون طبيعة السؤال المطروح عليه هي التي أملت الإغفال، مع أنه يظل من الصحيح أن المكانة الرفيعة والمميزة للإمام والمؤسس، كما يدافع عنها كل من ابن الصلاح وابن كمال، غائبة غياباً فعلياً عن مخطط ابن رشد. وهنا يكفي أن نستعيد تأكيده أن «الصفات التي ينبغي للمفتي أن يحققها لا تتغير بتغير الأيام»⁽⁵²⁾، يفيد ضمناً بأن كل من مالك وأصحابه ومعهم أيضاً المجتهدون اللاحقون من المجموعة (النوع) الثالث متساوون في الأهلية الفقهية.

إن قرب ابن رشد الزمني من فترة التبلور النهائي للمذاهب الشرعية، لا سيما المالكية الأندلسية، كان عاملاً حاسماً لم يؤثر فقط على الدرجة التي وصل إليها التصنيف، بل أثر أيضاً على الوعي التاريخي الذي أحاط بهذا التصنيف. ففي حين أن التطور التصنيفي والوعي التاريخي خاصيتان غائبتان إلى حد كبير عن طبقات

(51) راجع الحاشية 2، فيما سلف.

(52) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، X، 34.

ابن رشد، فإنهما يطغيان على طبقات كل من ابن الصلاح وابن كمال باشا. فابن الصلاح كتب بعد أكثر من قرنين ونصف من تشكل المذهب الشافعي في الشرق، عندما كان نمطاً للتطورات التاريخية قد أضحى حينئذ واضحاً نوعاً ما. وفي زمانه، وزمان ابن كمال باشا بصورة مؤكدة، كان الوعي التاريخي بالتطور الشرعي وبنية السلطة المرجعية، والفعالية التأويلية، قد أصبح محدداً جيداً. وهذا الوعي كان غائباً تقريباً عن ابن رشد، وواضحاً عند ابن الصلاح، ومتطوراً عند ابن كمال.

والنوع الخامس لدى ابن الصلاح، والذي يقدمه بصورة غير رسمية نوعاً ما - تاركاً إياه كحالة دخيلة على الطبقات ذاتها، له ما يكافئه في الطبقة السابعة والأخيرة لدى ابن كمال، تلك الطبقة التي لم يتم الإفصاح عنها بطريقة متعمدة واعية فحسب، بل بشكل متكامل رسمياً مع الطبقات. علاوة على ذلك، يميز ابن كمال، فيما يكافئ النوع الثاني لدى ابن الصلاح، طبقتين، إحداهما قادرة على ممارسة الاجتهاد في المسائل الفردية، أما الأخرى فتقتصر على القيام بالتحريج. في حين تنتمي الفعالتان إلى النوع نفسه لدى ابن الصلاح.

وهذا ما يتركنا مع التشابهات التالية بين طبقات الحنفية والشافعية: الفئة الأولى تساوي الطبقة الأولى؛ والنوع الأول (من الفئة الثانية) يساوي الطبقة الثانية؛ والنوع الثالث يساوي الطبقة الخامسة؛ والنوع الرابع يعادل الطبقة السادسة.

يتضح مع المضي في المقارنة أن الفئة الأولى والنوع الأول من الفئة الثانية لدى ابن الصلاح، والطبقتين الأولى والثانية لدى ابن كمال باشا، يكافئان لما كان بالإمكان أن يكون المجموعة الرابعة لدى ابن رشد، ولو أن هذا يجب أن يبقى رهناً للتأمل والتفكير. ذلك لأن ابن رشد يبدو كما لو أنه ينكر على الآباء المؤسسين أي ميزة خاصة، مؤكداً في الواقع أن المجتهدين المتأخرين ليسوا أقل أهلية منهم. وعلى الرغم من أن المجتهدين المتأخرين يظهرون على أنهم متسبون بشكل لا يمكن إنكاره، فإن اجتهادهم يمكن في الغالب أن يختلف عن اجتهاد أصحاب المذاهب. وبأخذ هذا الانتساب في الحسبان، ستبدو المجموعة الثالثة

لدى ابن رشد مكافئة للنوعين الأول والثاني لدى ابن الصلاح. أما المجموعة الثانية، حتى لو كانت أقل كفاءة، فإنها تشمل النوعين الثالث والرابع وربما الخامس لدى ابن الصلاح. وبذلك تكون المجموعة الأولى مكافئة للنوع الخامس؛ مع فارق أن ابن رشد لا يرى أنهم مخولون بإصدار الفتاوى.

لعل السمة الأبرز لهذه الطبقات، لا سيما الشافعية والحنفية، هي أنها ترسم الخط الكفافي التزامني والتقدمي للتاريخ الشرعي الإسلامي بوجه عام، وتطور المذاهب المتعلقة بها بوجه خاص. فهي ترسم خطوط هذا التاريخ من زاوية السلطة المرجعية ومجال الفاعلية التأويلية، وهما ميدانان منفصلان لكنهما مع ذلك متداخلان تداخلاً صميمياً. فالفاعلية التفسيرية قد تكون مرجعية إلى هذا الحد أو ذاك، وقد يكون مجالها أيضاً واسعاً أو ضيقاً، إلا أنهما في التاريخ الشرعي الإسلامي يقفان في علاقة متبادلة، وذلك لأن السلطة المرجعية التأويلية الأعلى تستدعي نطاقاً أوسع من الفعالية التفسيرية. وقد كان الشكل الأكمل لهذين المجالين من نصيب الأئمة المؤسسين. فمع مرور الأيام، تناقص بصورة متزايدة عدد الفقهاء الذين يدعون الكفاءة في هذين المجالين. وفي الحقيقة سار تناقص المردود في السلطة المرجعية والتأويلات جنباً إلى جنب مع الاتكالية المتزايدة على السلطة المرجعية السالفة، مع أنه اتكل بدرجة أقل على مجموعات التفسيرات الأقدم. ولذلك لم تكن وظيفة هذه الطبقات، تزامنياً، أن تصف وتسوغ وتعقلن فعاليات الماضي الفقهية بل أيضاً، والأكثر أهمية، أن ترتب تاريخ المذهب بوصفه بنية سلطة مرجعية ترابط كافة مكوناتها مع بعضها بعضاً ترابطاً محكماً. والبنية التي تبرز من جراء ذلك هي بنية تراتبية وهرمية. وبالتالي تمثلت المأثرة، بالمصطلحات التزامنية، في نشوء شجرة نسب للسلطة المرجعية تجعل المذهب متماسكاً وكأنه نقابة أو طائفة.

من زاوية التطور التاريخي، تسوغ الطبقات الآراء التي ينظر من خلالها إلى المفتين بوصفهم المؤسسين للمذاهب، وأنهم يوفرون أسباب الحياة للنشاط المستمر الذي يربط الماضي بالحاضر. إلا أن الربط تم إدراكه بمصطلحات محسوسة. فالتأويلات من نوع أو مرتبة ما كانت تمثل إرثاً للنوع والمرتبة التالية،

إرثاً ينبغي قبوله والتعبير عنه وتطويره وتنقيحه. وقد بدأت العملية بالاجتهاد المطلق، مروراً بالاجتهاد المقيّد أكثر، نزولاً إلى التخيّر، ومن ثم إلى الترجيح وأشكال أخرى من الفعالية التفسيرية في نهاية المطاف. وكان المشاركون في كل مرحلة من هذه المراحل فقهاء محددين. فابن كمال باشا، مثلاً، ميّز فقهاء بعينهم باعتبارهم ينتمون لكل طبقة من الطبقات التي قام بعرضها.

وتعمل الطبقات أيضاً على المستوى التزامني، ذلك أنها تصف وتوسّع في آن معاً أنشطة المفتين أثناء وقبل الزمن الذي ظهرت فيه كل من الطبقات، بوصفها استراتيجية متحوّلة. فبالنسبة لابن رشد، كانت المجموعات الثلاث التي أقرها ما تزال ناشطة في أيامه؛ وهذا ليس واضحاً فحسب، بل ويمكن إقامة الدليل عليه، لأن ابن رشد نفسه كان مجتهداً بارزاً بحكم حقه الشخصي⁽⁵³⁾. وباستثناء الفئة الأولى من طبقاته، وربما النوع الأول من الفئة الثانية، يسوغ مخطط ابن الصلاح أيضاً ويصف إطار الأنشطة الفقهية التي سادت في أيامه. أما طبقات ابن كمال فهي أقلّ تقيّداً بالتطور التاريخي، وبالتالي تبدو للوهلة الأولى وكأنها أقلّ قبولاً بالتبرير التزامني. مع ذلك فإن الطبقات من 5 - 7 قد وجدت فعلاً، كما هو الحال لدى ابن الصلاح، في كل الأوقات التي تلت المرحلة التشكيلية، والطبقتان 3 و4 يمكن أن تكونا، بشكل يمكن تصوره، قد وجدت في أي وقت. والفردة فقط للطبقتين 1 و2 باعتبارهما تأسيسيتين، وتمثلان بالتالي ظاهرة لا يمكن أن يوجد لها تكرار في القرون اللاحقة.

يمكن للطبقات أيضاً أن تفيد كوصف لمجال نشاطات فقيه منفرد. فكلما كان الفقيه ضليعاً أكثر، كلما ازداد عدد الأنشطة، عبر نوعين أو أكثر، التي يمكن أن ينخرط فيها. ولا شك أن الفقهاء عملوا ضمن نظام سلطة مرجعية، ما يعني أن للتقليد شكل الغالبية العظمى من القضايا التي كان عليهم أن يتعاطوها. إلا أن فقهاء الوزن الثقيل، كابن الصلاح نفسه والنووي، بالإضافة إلى العز بن عبد السلام (المتوفى عام 1262/660)، ومن بعده تقي الدين السبكي (المتوفى عام

(53) راجع الحاشية 11، فيما سلف.

1353/756) قد تعاطوا فعلاً مع قضايا نادرة وصعبة وأقل شيوعاً، وكانت تتطلب أهلية فقهية من نوع اجتهادي أكثر حذقاً. والفقهاء من هذا القبيل، (ومن بينهم ابن كمال وشيخ الإسلام أبو السعود (المتوفى عام 1574/982)، عملوا فعلاً على مستويات متعددة. ففي تصنيف ابن الصلاح عمل الأخير (أبو السعود) كفقيه من الأنواع 2 - 5، بل وربما كفقيه من النوع الأول. وفي طبقات ابن كمال كانوا يعملون على مستوى الطبقات 3 - 7. إن هذا الأداء متعدد المستويات يشهد على صحته ما أورده ابن كمال من أسماء كأمثلة على فقهاء يمثلون طبقات معينة. فقد أورد اسم المرغيناني، مثلاً، بوصفه فاعلاً في الطبقتين الرابعة والخامسة، والكرخي في الطبقتين الثالثة والرابعة. ويمكننا بسهولة أن نفترض أن الكرخي قد برع في كل الطبقات القائمة بين 3 - 7 والمتضمنة لهما.

إن حالة الكرخي هي الأخرى تنويرية بقدر ما تشرح التفاعل بين الاجتهاد والتقليد اللذين يكتسبان هنا عدداً من المعاني. ذلك لأن الاجتهاد المرتبط بالطبقة الثالثة (المجتهد في القضايا الفردية) مختلف نوعياً عن الاجتهاد الذي تتطلبه الطبقة الرابعة، وهذا بدوره، يفترض التمييز بينه وبين نظائره في الطبقات 1، 2 و5. والتقليد، بصورة مماثلة، يعمل على مستويات عدة. فالطبقة الثانية لدى ابن كمال يقيد بها التقليد بالإمام، ولكن نوعية التقليد القائم هناك لا تشبه أبداً التقليد الذي نجده لدى الطبقة الرابعة مثلاً، وهو بالتأكيد لا يمت بصلة للتقليد الذي تمارسه الطبقتان السادسة والسابعة. وهكذا، بالرغم من أن الاجتهاد يفلح في المحافظة على صورة ايجابية، حتى في الطبقات المتوسطة، فإن التقليد، على مستوى معين، عرف مرغوب بكل وضوح في الطبقات الأعلى وغير مرغوب في الطبقة السابعة. فالنوع الخامس غير الرسمي لدى ابن الصلاح يشترك في الصورة السلبية ذاتها، علماً أن ابن الصلاح يبدو أكثر ترفقاً في حكمه من ابن كمال⁽⁵⁴⁾. أقول على مستوى معين، لأن المستوى الذي يعتبر فيه التقليد سلبياً هو المستوى الذي يجري

(54) كان التقليد محل إدانة إلى حد ما حيث يجري تطبيقه من قبل الطبقات الدنيا، راجع الفصل الرابع، القسم 1 أدناه.

تحديده من زاوية الكفاءة العقلية والبراعة والمعرفة. وعلى صعيد آخر، يحافظ التقليد على صورة إيجابية، حتى في أدنى الطبقات والأنواع. وهذا هو معنى الانتساب للمذهب، أي العلاقة التي يلتزم فيها الفقهاء من كل الطبقات والأنواع بتعلم مبادئه، والعمل على تطويرها عند الإمكان، والدفاع عنها في كل الأوقات. إن الالتزام بالمذهب والدفاع الفعال عنه يشكلان، على التوالي، الحد الأدنى والحد الأعلى للولاء، ويمثلان كلاهما المستويات المتنوعة للأشكال والمعاني الإيجابية للتقليد.

تتخطى الدلالات الإيجابية للتقليد عالم التقليد نفسه بتعريفه الضيق، لأنه إذا كان للاجتهاد صورة إيجابية، فإن ذلك يعود إلى حقيقة أن التقليد في نهاية المطاف هو الذي يدعمه. وللمزيد من الدقة نقول إنه باستثناء فئة (أو نوع) الإمام، يكون الاجتهاد ممارسة غير مرغوب فيها إذا لم يكن مؤيداً للتقليد، لأن هذا الأخير يمنح الديمومة للاجتهاد الذي هو فعل خلاق ومستقل، وبالتالي فعل إيجابي.

إن الطريقة الوحيدة التي كان ممكناً بواسطتها أن ينظر إلى الأئمة كمؤسسين لمذاهبهم هي الاجتهاد المطلق، ولو قيس للاجتهاد أن يستمر في عمله بالطريقة المطلقة ذاتها في ظل غياب التقليد، لما كانت هناك في هذه الحال أية مذاهب، بل حشد غفير من المجتهدين المستقلين. بالتالي، فإن التقليد، في صلته باجتهاد الأئمة، كان الضامن لبقاء المذاهب الأربعة والولاء لها في نهاية الأمر. كان التقليد عاملاً ضرورياً من عوامل السلطة المرجعية التوسيطية، وكان بالتالي خاصية تخللت كل الأنواع والطبقات، باستثناء الطبقة الأولى بطبيعة الحال⁽⁵⁵⁾.

ينتج عن ذلك، إذن، أن هذه الطوبولوجيات تضعنا وجهاً لوجه أمام مجموعة من طبقات النشاط الفقهي، التي تتضمن كل منها مشاركة نوع أو أكثر من أنواع الفقهاء. والعناصر التي حددناها هي على النحو التالي:

(1) **الاجتهاد** الذي كان، بدرجات متفاوتة، ضمن دائرة اختصاص جميع الفقهاء باستثناء أولئك الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا والفئات الأدنى مرتبة في الطبقات

(55) على أية حال، ستكون ملزمين بإخضاع هذه الفرضية النظرية للبحث في الوقت المناسب.

الوسطى. وفي الفصل الرابع سنواجه قضايا تقليد شارفت على، إن لم تكن تخطت، دائرة اختصاص الاجتهاد. إلا أن المهم بالقدر نفسه هو أننا سنحاول في الفصل الثاني أن نوضح أن اجتهاد المؤسسين نفسه، المطلق افتراضاً والإبداعي كلياً، كان في التحليل الأخير، قاصراً عن تحقيق هذه الطموحات المثالية رفيعة المقام.

(2) **التخريج**، نشاط خلاق يتضمن شكلاً محدداً من أشكال الاجتهاد يناقش به الفقيه آراء الإمام الراسخة وآراء أتباعه المباشرين من المجتهدين، ولا يواجه النصوص المنزلة ذاتها. وهذا النشاط، الذي أدى إلى إيجاد ذخيرة من الآراء الجديدة، شغل فقهاء الطبقات الأعلى مقاماً، وفي المقام الأول أولئك الذين جاؤا في أعقاب الأئمة والمعلمين الأوائل، كما شغل عدداً من الفقهاء المتأخرين. أما التفكير الذي يقتضيه التخريج ودوره في التشكل الأولي للمذاهب فسوف نشرع في معالجته في النصف الثاني من الفصل الثاني.

(3) أما **الترجيح** وكافة الأشكال الأخرى التي تجعل آراء بعينها راجحة على سواها فهو نشاط يشغل، مرة أخرى، الأنواع الوسطى، التي يستبعد منها المؤسسون والدرجات الدنيا من الفقهاء. وكان هذا النشاط، كما سنرى في الفصلين الخامس والسادس، مسؤولاً عن تحديد الآراء المرجعية للمذهب في أي مرحلة من مراحل تاريخه. وكان هذا التحديد، الذي تغير من فترة لأخرى، بدوره عاملاً مساعداً في إحداث التغير الشرعي.

(4) **التقليد**، وهو مجال نشاط الفقهاء من كافة الأنواع والطبقات مع افتراض استثناء الطبقة الأولى. ولهذه يتعلق بتحليلنا، سننظر إلى هذا النشاط باعتباره مؤلفاً بصورة أساسية من وظيفتين، تتوقفان على نوعية الفقيه الذي يستخدمه. الوظيفة الأولى هي المحافظة على السلطة المرجعية ضمن المذهب، أو بمعنى آخر، المحافظة على الولاء، وينشغل في هذا النشاط عادة فقهاء الأنساق الدنيا. أما الوظيفة الثانية فهي الدفاع عن المذهب، وهو النشاط الذي يشغل بال الفقهاء الذين يتمون إلى الطبقات والأنواع المتوسطة.

هذا ومن المفترض⁽⁵⁶⁾ تعريفاً أن لا يكون للمؤسسين وأئمة المذاهب أي

(56) راجع الفصل الثاني، القسم الثاني، أدناه.

تقاليد يذودون عنها، في حين اعتُبر فقهاء الطبقات الأدنى مرتبة عاجزين عقلياً وفقهياً عن صياغة دفاع عن آراء مذهبهم. وفي الفصل الثاني سنتوقف عند الافتراض الطبقي الذي ينسب إلى الأئمة المؤسسين هذه الأصالة المطلقة. وفي الفصل الرابع سنبين بصورة مماثلة أن التقليد في صيغته الأدنى كان أيضاً يشمل الدفاع عن المذهب.

(5) التصنيف، نشاط الفقيه - المصنّف الذي يميز كل الطبقات والأنواع باستثناء الدنيا منها. وهذا النشاط لم يتم الإفصاح عنه علناً في الطبقات، لكنه مع ذلك، يشكل ملمحاً بارزاً فيها. وهو مذكور بصورة غير مباشرة في الطبقات الرابعة والخامسة والسادسة من طبقات ابن كمال باشا، وفي النوع الثالث لدى ابن الصلاح. لكن من المفترض أن كل الطبقات والأنواع الأخرى الأعلى مقاماً شاركت في النشاط التأليفي. وعلى هذا يبرز الفقيه - المصنّف كلاعب مهم في مجال التأويلات الفقهية، سواء أكان مجتهداً مطلقاً أم مجتهداً مقيداً، أو حتى مجتهداً من الأنواع الوسطى. وفي الفصل السادس سنبين الدور المحوري الذي لعبه الفقيه - المصنّف في المصادقة على التغير الشرعي وإضفاء الصفة الرسمية عليه.

تمكننا هذه الطبقات أيضاً من تحديد اللاعبين الأربعة الكبار: المقلّد والمفتي والمجتهد والفقيه - المصنّف، ولا تشكل أي من هذه الوظائف، كما رأينا، كيانه مستقلاً معزولاً تماماً عن الكيانات الأخرى. وبالفعل تمثل كل من هذه الوظائف فعالية تتخطى، على هذا الصعيد أو ذاك، بقية الفعاليات. فالمقلّد يمكن أن يكون، ولو ليس في كل قضية، على التوالي مفتياً ومجتهداً من الوزن الخفيف ومصنفاً. وللسبب نفسه، يمكن لمجتهد ما، باستثناء حالة الإمام نظرياً، أن يكون مقلداً، وهو مفتٍ دائماً تقريباً⁽⁵⁷⁾. وبوسع المفتي أن يكون مقلداً ومصنفاً

(57) من بين الأئمة، كان أحمد بن حنبل هو الوحيد الذي لا يعتبر فقيهاً - مصنفاً. ويشير شمس الدين ابن قيم الجوزية، وهو حنبلي، أن ابن حنبل لم يكن يحب تصنيف الكتب «وكان رضي الله عنه شديد الكراهية لتصنيف الكتب». راجع كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، تحقيق محمد عبد الحميد، 4 مجلدات (بيروت: المطبعة العصرية، 1407/1987)، I، 28. لكن كل تلامذة ابن حنبل المباشرين انخرطوا في التأليف، كما كان حال أتباع الأئمة الآخرين. راجع الجزء الأخير من القسم الثاني، الفصل الثاني، أدناه.

ومجتهداً. وبالمثل، يستطيع المصنّف أن يكون مقلّداً ومجتهداً ومفتياً، وهذا غالباً ما يكون في الوقت نفسه.

والغائب بشكل ملحوظ عن هذه الطبقات وعن الخطاب الذي أعطاه شكلها الجوهري (مع الاستثناء الجزئي لابن رشد) هو القاضي. ولسوف نحاول في الفصلين الثالث والسادس أن نصب جهدنا على مغزى هذا الحذف، حين نناقش التأويلات التي كانت متضمنة في وظيفة القاضي.

بداية ظهور الاجتهاد وتأصيل مرجعيته لاحقاً

I

إن إيجاد نموذج أصلي أو طراز مرجعي مثالي يُفترض أن تتطابق معه أو تحاكيه كافة الأنماط الأخرى، هو يقيناً محور اهتمام الطبقات الفقهية الأولى. وهذا النموذج الأصلي هو، في حالة الشريعة الإسلامية، المجتهد المطلق الذي يتم ربط معرفته الشرعية، التي يفترض أنها شاملة وإبداعية تماماً، ربطاً سببياً مع تأسيس مذهب ما. والمذهب لا يُسمى باسمه فحسب، بل يُدعى أنه هو الذي أنشأه. والمعرفة الشاملة واسعة النطاق التي تُنسب للمجتهد المطلق لا مثيل لها سوى معرفته العميقة المفترضة بالمنهجية الشرعية أو أصول الفقه (والتي هي بالضرورة من إبداعه الخاص)، علاوة على التأويل القرآني، ونقد الحديث، والناسخ والمنسوخ، واللغة الشرعية، والأحكام الجزئية، والحساب، وعلم الاختلاف الفقهي.

إن السمة البارزة لنشاط المؤسس الاجتهادي هي بدون شك الاتصال المباشر مع النصوص المنزلة، ذلك لأن هذا الذي يستشعر جلال التنزيل الحكيم هو وحده الذي يتطلب ويقتضي ضمناً إماماً شاملاً بهذا العدد الكبير من مجالات المعرفة الهامة. فحتى حين تتطلب مسائل معينة التفكير على أساس القواعد الشرعية ومبادئ الاستنباط القائمة، فإن تأويل الفقيه المؤسس يعتبر، في التحليل الأخير، مرتكزاً

بصورة تامة على أساس النصوص المنزلة. وعلى هذا الأساس تشكل آراء المؤسس التجلي الفقهي المحض للمعاني الشرعية الكامنة في لغة الوحي. وبكلمات أخرى، يبقى الوحي، بدون ذلك، مجرد وحي يفتقر إلى أي ربط للعنصر التطبيقي فيه، وتعاليمه لا تدعي الأصالة لأنها تستنبط مباشرة من النصوص فحسب، بل أيضاً لأنها تُجمع من هذه المصادر بصورة ممنهجة ومتماسكة، عن طريق قواعد قابلة للتحديد بصورة واضحة. ويُنظر إلى صفتها الممنهجة باعتبارها نتاج منهجية عقلية متماسكة لا يمكن أن يصوغها إلا المؤسس، لكن لا بد من التأكيد على أنها بحد ذاتها منهجية أوحث بها وأملتها نصوص الوحي.

لعل المدهش في فهم هذه الطبقات للمجتهد المؤسس هو إطلاقيتها، ليس فقط بمعنى أوراق الاعتماد أو السلطة المرجعية المعرفية والأخلاقية بالفعل⁽¹⁾، بل أيضاً بمعنى القطع التاريخي مع ما تقدم عليها. فعند مفصل هذا القطع تكون المرحلة الدقيقة التي تشكل فيها النوع الأكمل من المجتهدين، ومن هنا تعاني الطبقات من فقدان الذاكرة، غافلة في سياق العملية، عن الوجود الحقيقي لأسلاف المؤسس وتاريخه الثقافي المباشر. ذلك لأن الأئمة المجتهدين شكلوا استمرارية مع اللاحقين، وكانوا بالضرورة من نتاج السابقين. وفي الطبقات المنشأة، كما فهمها الإيمان الشرعي اللاحق، أصبح المؤسسون منفصلين عن أجيال الفقهاء السابقين وعن تشكيلة من المسارات التاريخية التي توجت فعلاً بمآثر الأئمة ذاتها⁽²⁾.

- (1) إن القول بأن سلطة المؤسسين المرجعية كانت أيضاً تحتوي عنصراً أخلاقياً قوياً هو قول يشهد على صحته بكثرة أدب المناقب. راجع، مثلاً، أحمد بن حسين أبو بكر البيهقي، «مناقب الشافعي»، تحقيق أحمد صقر، مجلدان (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1971)، I، 385 - 260، 486 - 550، وأماكن أخرى كثيرة. شمس الدين محمد بن محمد الراعي، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، تحقيق محمد أبو الأجفان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، 139 وما يليها، 167 وما يليها، 173 وما يليها، محمد ابن يوسف الصالحي، عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان (حيدر آباد: مطبعة المعارف 1394/1974)، 231 - 211، 239 - 296. وحول السلطة المرجعية المعرفية والأخلاقية، راجع المصادر المذكورة في المقدمة، الحاشية رقم 1.
- (2) شمس الدين بن شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 8 مجلدات =

II

تحاول الصفحات التالية أن تثبت أن هذا القطع حصل فعلاً وأنه كان بالتأكيد استراتيجياً واتفاقياً بأية حال. فالآباء المؤسسون كانوا، كفقهاء، ضالعين جداً، ولكن ليس بالصورة المطلقة والمقبولة التي صُوروا بها. إن قطع الصلة بينهم وبين منجزات ماضيهم لم يكن سوى وسيلة من وسائل كثيرة لزيادة هيبتهم ومجمل إنجازاتهم ومآثرهم. ولكنها ربما كانت الوسيلة الوحيدة لبناء سلطتهم المرجعية الأسمى. كانوا مجتهدين حقاً - أو كان بعضهم، على أية حال - ولكن لم يكونوا بدون أهلية من جهة ولا مطلّقين من جهة أخرى. سنحاول أن نبين أن أيّاً منهم لم يمارس الاجتهاد على منصة المحكمة في كل قضية انكبوا عليها أو رأي تبثوه. وبالفعل، سنحاول أن نوضح أن الكثير من الآراء التي حملوها كانت متوارثة عن سلطات مرجعية أخرى.

ولنبداً بالحنفية. ففي هذا المذهب، وبالتوافق تماماً مع طبقات ابن الصلاح، كما رسمنا خطوطها العريضة آنفاً⁽³⁾، وُضعت حدود الفعالية التأويلية عن طريق فرض التصنيف الهرمي للسلطة المرجعية الشرعية⁽⁴⁾، وعلى رأسها تقف آراء

= (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي 1938/1357، أعيدت طبعته في بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1979)، وهو يقول في I، 41، عن السلطة المرجعية لابن الصلاح، أنه ليس لأحد أن يُتبع غير الأئمة الأربعة، سواء في إصدار الفتاوى أو في التقاضي في المحاكم. وكرمز لمرجعية الانتساب للمذهب، أصبح رأي ابن الصلاح هذا مقبولاً على نطاق واسع لدى الكثيرين من الفقهاء المتأخرين للمذاهب الأربعة كلها. كما ويقتبس الخطاب، مواهب الجليل، I، 30، مقولة ابن الصلاح ويدعمها بمقولة أخرى للغزالي (ص31) الذي يعلن أن الآراء الشرعية للمذاهب والمؤسسين أسمى من آراء الفقهاء السابقين عليهم. راجع أيضاً عبد الرحمن بن محمد باعلوي، بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1952)، 274.

(3) الفصل الأول، القسم الرابع، فيما سلف.

(4) فخر الدين حسن بن منصور قاضي خان، فتاوى قاضي خان، طبعت على هوامش الفتاوى الهندية، جمع وتنقيح الشيخ نظام وآخرين، 6 مجلدات، والمجلدات من III-I (أعيدت طباعتها، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980/1400)، I، 3، Wael B. Hallaq، «From Fatwās to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law.» *Islamic Law and Society*, I (February 1994): 39. وائل حلاق، «من الفتاوى إلى

الإمام أبي حنيفة (المتوفى عام 767/150) وتليها مباشرة آراء صاحبه أبي يوسف القاضي (المتوفى عام 798/182) ومحمد بن الحسن الشيباني (المتوفى عام 189/804)⁽⁵⁾. وهذه الآراء، المجسدة في أدبيات مكتوبة، تعرف باسم كتب «ظاهر الرواية»، نقلها عبر قنوات عدة فقهاء موثوقون مؤهلون تأهيلاً عالياً. ويُنسب أيضاً عدد هامشي من المسائل التي تنتمي إلى فئة ظاهر الرواية إلى زفر بن الهذيل والحسن بن زياد، اثنان من أقرب تلاميذ أبي حنيفة المقربين⁽⁶⁾. وقد كانت هذه الآراء تعتبر ملزمة، ولم يكن يسمح لأي مجتهد متأخر، مهما كان مؤهلاً، أن يعيد تفسيرها أو ينحرف عن سبيلها. فهي، بالنسبة للأحناف، لم تكن تمثل السلطة المرجعية الأعلى في المذهب فحسب، بل كانت الأقدم من حيث التسلسل الزمني. وقد اعتبرت بعض آراء المجتهدين المتأخرين مرجعية، إلا أنها، نظرياً على الأقل، تأتي في المرتبة الثانية من حيث المكانة ويعاد تأويلها في ضوء القواعد التي طورها أبو حنيفة وتلميذاه التحريران⁽⁷⁾.

وبالرغم من السلطة المرجعية التي تمتع بها أبو حنيفة بوصفه رمز المذهب ومؤسسه الأساسي، فإن فقهاء لم يستطيعوا أن ينكروا إنكاراً تاماً الحقيقة الجلية وهي أن الفقه الحنفي، كما تأصل على يد أبي حنيفة، مدين بشكل ما لأسلافه⁽⁸⁾.

= الفروع، التطور والتغير في الفقه الإسلامي»، الشريعة الإسلامية والمجتمع (شباط 1994).
(5) إن حقيقة أن أبا حنيفة يأتي في المقام الأول من حيث السلطة المرجعية الهرمية لم تكن تعني أن آراءه كانت لها الأولوية في كل الحالات. فمثلاً حين كان التلميذان يحملان وجهة نظر،

ويحمل المعلم وجهة نظر أخرى، يُسمح للفقهاء أن يتبنوا وجهة نظر التلميذين. راجع عمر بن عبد العزيز الحسام الشهيد ابن مازة، شرح أدب القاضي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ومحمد هاشمي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1414/1994)، 20. وحول الآراء الحنفية المختلفة عن القضية، راجع ابن عابدين، شرح المنظومة، 14 وما يليها.

(6) حول ترتيب فقهاء الحنفية الخمسة بلغة المرجعية المذهبية الهرمية، راجع علاء الدين محمد علي الحصكفي العلائي، الدرر المكنون، المطبوع مع حاشية ابن عابدين، I، 70 - 71.

(7) ابن عابدين، الحاشية، I، 70 وما يليها.

(8) راجع، مثلاً، أبو محمد محمود بن أحمد العيني، البناية في شرح الهداية، 12 مجلدات (بيروت: دار الفكر، 1980)، I، 52، الذي حاول أن يثبت أن الشراح المتأخرين فهموا عبارة المرغيناني «أوائل المستنبطين» كإشارة إلى أبي حنيفة وتلميذه، ويحتاج بأن العبارة صيغت بشكل عام لكي تشمل الفقهاء الأقدم من أبي حنيفة.

إلا أن هذا الدين والآراء الشرعية التي يمثلها لم يكن يحمل أي سلطة مرجعية. وفي الحقيقة، لم تدخل المراجع التي استقى منها أبو حنيفة آراءه أبداً في مدار المذهب الرسمي، كما رُسمت خطوطه في مراتبية الفقه الحنفي. فالشكل الرسمي الأعلى لهذا الفقه يبدأ، كما رأينا، بأبي حنيفة، وليس بأي شخص آخر أقدم منه. وعلاوة على ذلك، لا بد من التأكيد على أن هذا الاعتراف بالدين للماضي كان اعترافاً اسمياً إلى أبعد حد، نابعاً من الرغبة في زيادة مكانة المؤسس ومرجعيته من خلال تركيب ومفصلة شجرة نسب تمتد عائدة، من خلال التابعين والصحاب، إلى النبي ﷺ. بالرغم من ذلك، ثمة الكثير من الحقيقة التاريخية في هذا التركيب. فقد أفصح فقهاء الحنفية عن سلسلة نسب، تم التعبير عنها شعراً ونثراً بصورة رائعة، مشيرة إلى مدى دينونة أبي حنيفة: فقد قالوا إن الفقه «غرسه عبد الله بن مسعود، وسقاه علقمة، وحصدته إبراهيم النخعي، ودرسه حماد، وطحنه أبو حنيفة، وعجنه أبو يوسف، وخبزه محمد بن الحسن الشيباني. والمسلمون يغتذون بخبزه»⁽⁹⁾.

إن الذين الحقيقي للمصادر ما قبل الحنفية، من جهة، وبناء سلطة أبي حنيفة المرجعية، من جهة أخرى، أديا إلى نشوء تعارض مذهبي جدي في الحنفية. وقد عبر هذا التعارض عن نفسه في بروز ثنائية من ثنائيات التوجه المذهبي. ففي رواية تُصنف باعتبارها تتمتع بأعلى درجات السلطة المرجعية في المذهب، يقال إن أبا حنيفة رفض أن يقلد التابعين لأنهم كانوا رجالاً مارسوا الاجتهاد كما هو مارس الاجتهاد. (التابعون في هذه الحالة هم أسلافه المباثرون). ومع ذلك يقال في رواية أخرى أنزلت، بلغة السلطة المذهبية، إلى مكانة ثانوية، إن أبا حنيفة أكد على رأي معاكس، يقبل على وجه الخصوص تعاليم المرجعيات الأعلى مقاماً بين التابعين⁽¹⁰⁾.

وهاتان الروايتان المتعارضتان تثيران قضيتين هامتين: الأولى، هي ماذا كانت

(9) ابن عابدين، حاشية، I، 49 - 50، يجري بيت الشعر على النحو التالي:

الفقه زرع ابن مسعود وعلقمة	حصّاه ثم إبراهيم دزاس
نعمان طاحنه يعقوب عاجنه	محمد خابز والأكل الناس

(10) ابن مازة، شرح أدب القاضي، 19.

مكانتها بلغة مرجعية المذهب. فموقف التابعين المناهضين للتقليد برز متفوقاً على الموقف الآخر، وهذه حقيقة تشهد على صحة هيمنة عملية بناء المرجعية إلى جانب الاعتراف بالدينونة للأسلاف. والثانية هي العلاقة بين هذين الموقفين، من ناحية، والفقه الأساسي لأبي حنيفة، من الناحية الأخرى. فقد حاول الأحناف المتأخرون أن يثبتوا أن الموقف الثاني يبرر دينونة أبي حنيفة للجيل الذي أتى قبله مباشرة، بينما بين الموقف الآخر أنه حين تكون آراؤه مماثلة للآراء التي يحملها الأسلاف، فما ذلك إلا لأن اجتهاده المستقل من نواح أخرى قد تطابق مع آرائهم. وتمت لاحقاً المحاجة بأن هذا التماثل يعزز آراء أبي حنيفة ويضفي عليها مزيداً من التأييد والحجة⁽¹¹⁾. إذن، مركز الاهتمام هو أبو حنيفة: السلطة المرجعية حق له مهما كان أن تؤول إليه الأمور، وسواء كان مديناً لأسلافه بأي دين أم لم يكن فإن لم يقر أياً من آرائهم، فإن سلطته المرجعية كمجتهد مستقل ومؤسس، تؤكد حينئذ بصورة مطلقة، وإذا ما أقرها فعلاً، فإن سلطته المرجعية توصل إلى استنتاجات مماثلة لما توصل إليه أسلافه، تتأكد أيضاً، وذلك بسبب المرجعية التي أسبغها عليه أتباعه كالنخعي (المتوفى عام 714/96) وحماد (المتوفى عام 120/737).

وبصفته معلماً لأبي حنيفة، يبرز حماد بروزاً مشهوداً في تعاليم أبي حنيفة. فهو، ومعه بدرجة أقل آخرون عدة، يظهرون إما كحلقات ربط مع المرجعيات الأسبق، أو كمرجع أخير. وفي حالة محددة تتعلق بالصلاة، مثلاً، يتبنى أبو حنيفة علناً رأي حماد بوصفه رأيه هو⁽¹²⁾. ويمكن أن تطول قائمة مدينته لحماد⁽¹³⁾. ففي مسألة أخرى تتضمن الصلاة في حال الخطر (صلاة الخوف)، يتبنى رأي النخعي، الذي يبدو أن الأخير قد ورثه بدوره عن عبد الله بن عباس (المتوفى عام 68/

(11) المرجع نفسه.

(12) محمد بن إدريس الشافعي، كتاب اختلاف العراقيين، في كتابه الأم، تحقيق محمود مطرجي، 9 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1314/1993)، VII، 211.

(13) المرجع نفسه VII، 184 - 185 (مسألة الوديعة)، 218، 219 (مسائل الصلاة)، 223 (الطهارة)، 230 (الدية)، وأماكن أخرى.

(687)⁽¹⁴⁾. وعلينا أيضاً، في هذا السياق، أن نشير إلى أن ابن أبي ليلى (المتوفى عام 148/765)، والذي يفترض أنه مجتهد مطلق آخر ومرجع عراقي، يختلف مع أبي حنيفة ويؤيد رأي عطاء بن رباح⁽¹⁵⁾، وهنا يُسلم المجتهدان كلاهما بمرجعيات أسبق. فبالإضافة إلى حماد وإبراهيم النخعي، يظهر عبد الله بن جعفر، ولو بدرجة أقل، باعتباره أحد مرجعيات أبي حنيفة⁽¹⁶⁾. وعلى المنوال نفسه، تضم مراجع ابن أبي ليلى الاجتهادية الحكم وفقهاء المدينة وحتى أبي حنيفة نفسه⁽¹⁷⁾. ففي مسألة تتضمن حق الشفعة، مثلاً، يتبنى أولاً وجهة نظر أبي حنيفة ثم يتردد عنها لصالح رأي قال به الفقهاء الحجازيون⁽¹⁸⁾. أما أبو يوسف، تلميذ أبي حنيفة وأحد أصحابه، فقد تبني أيضاً بعضاً من آراء ابن أبي ليلى⁽¹⁹⁾. وفي مسألتين من مسائل الحدود، يتبنى الشيباني آراءً كان النخعي وحماد يؤمنان بها أصلاً، لكن من الواضح أنها انتقلت إليهما عن طريق أبي حنيفة⁽²⁰⁾.

وهكذا يمكن إرجاع آراء أبي يوسف والشيباني إلى ثلاثة مصادر مختلفة

- (14) المرجع نفسه، VII، 214.
- (15) المرجع نفسه، عطاء بن أبي رباح (المتوفى عام 114 أو 115/732 أو 733) كان فقيهاً مكياً.
- (16) المرجع نفسه، مثلاً، VII، 237.
- (17) المرجع نفسه VII، 176، 218، 227، 233.
- (18) المرجع نفسه VII، 176.
- (19) المرجع نفسه، VII 230. كانت مرجعية أبي يوسف بالمثل قد بنيت عن طريق جعله المعلم الوحيد للحسين بن حفص الذي يقال أنه أدخل الحنفية إلى أصفهان، في حين أن الأخير في الحقيقة درس على يد ثلاثة وعشرين فقيهاً. وعلى هذا الأساس أصبح أبو يوسف المرجعية الوحيدة التي استنبطت منها الحنفية الأصفهانية. علاوة على ذلك، لم يدرس الحسين مع أبي يوسف إلا الحديث، إلا أن المصادر المتأخرة تزعم أن الأخير كان معلمه في مجال الشريعة. راجع N. Tsafir, «The Beginnings of the Hanafi School in Isfahān», *Islamic Law and Society*, 5, 1 (1998): 2-3. ن. تسفير، «بدايات المذهب الحنفي في أصفهان»، *الشريعة الإسلامية والمجتمع*، (1998).
- (20) محمد بن الحسن الشيباني، كتاب «الأصل» المعروف بالمبسوط، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، 5 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 199)، IV، 439، 477. وحول المسائل الأخرى التي اتبع فيها أبو يوسف والشيباني آراء فقهاء المدينة وغيرهم، راجع ابن عابدين، شرح المنظومة، 1 - 53، في 31، ابن عابدين، الحاشية، I، 75.

اختلافاً بيناً: آراء أبي حنيفة الاجتهادية، والآراء الموروثة عن الفقهاء الآخرين، لا سيما السابقون عليه، واجتهادهم الخاص. وبما أن المرجعين كليهما يُنظر إليهما في المذهب الحنفي بوصفهما يتمتعان بأهمية مساوية تقريباً لأهمية أبي حنيفة نفسه، يصبح جلياً أن الأخير لا يمكن أن يُعتبر، في الواقع، المؤسس الفعلي للمذهب. فهو مدين لأسلافه بالقدر الذي يدين به تلميذاه المتميزان. وبالتالي فهو لم يكن مؤسساً أو مجتهداً مطلقاً أكثر مما كان أسلافه المباشرون أو معاصروه الأصغر سناً، أمثال أبي يوسف والشياني والحسن بن زياد.

وأفضل مثال عن تطور مرجعية أبي حنيفة باعتباره الشخص الأهم في المذهب، نجده في التحول الذي طرأ على مسألة ضريبة العشر التي تُجبي عن الأراضي المزروعة. يروي أبو يوسف استناداً إلى إبراهيم النخعي، عن طريق حماد، أن كل ما ينمو على الأرض، مهما صغر أو كبر، فهو خاضع لضريبة العشر. ثم يضيف أبو يوسف أن أبا حنيفة كان يأخذ بهذا القول⁽²¹⁾. ويعرض السرخسي، الفقيه المتأخر، القضية على النحو التالي:

«... الأصل في وجوب العُشر قوله تعالى: ﴿أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾، قيل: المراد بالمكسوب؛ مال التجارة (الثروة التي يجب فيها العشر)، ففيه بيان زكاة التجارة، والمراد بقوله: ﴿وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾؛ العشر. وقال الله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾. وقال ﷺ: «ما أخرجت الأرض ففيه العشر». ثم الأصل عند أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - أن كل ما يُستنبت في الجنان (البساتين) ويقصد به استغلال الأراضي ففيه العشر؛ الحبوب، والبقول والرتاب (التمور) والرياحين والوسمة والزعفران والورد والورس (الصباغ)⁽²²⁾ في ذلك سواء، وهو قول ابن عباس - رضي الله عنه - وقد روي أنه حين كان والياً بالبصرة أخذ العشر من البقول من كل عشر

(21) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (بيروت والقاهرة: دار الشرق، 1405/1985)، 158.

(22) الوسمة والورس نباتات عربية جنوبية تستخدم أوراقها كصباغ، تعطي الأولى خضاباً أخضر وتعطي الثانية خضاباً أصفر. راجع جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، 15 مجلداً (أعيدت طباعته: بيروت، دار صادر، 1972)، VI، 254، XII، 637.

دستجات (وزنات) دستجة، وأخذ فيه أبو حنيفة بالحديث العام «ما سقت السماء ففيه العشر، وما أخرجت الأرض ففيه العشر»، وكان يقول؛ العشر مؤنة الأرض النامية كالخراج، فكما أن هذا كله يُعدُّ من نماء الأرض في وجوب الخراج فكذلك في وجوب العشر»⁽²³⁾.

لاحظ هنا أن النخعي، الذي يظهر عند أبي يوسف باعتباره المرجع الرسمي الأصلي للمذهب، قد أزيل تماماً عند التجديد الذي قام به السرخسي، واستعاض عنه بمجموعة من التعابير الدالة على إضافة مرجعية ابن عباس، أحد الصحابة. إن وظيفة إدخال هذه المرجعية في أعقاب الاستشهادات القرآنية والنبوية هو أن يُعطى للشروط القرآنية شديدة العمومية وغير المحددة - لولا ذلك - معنى دقيقاً ومحدداً بصورة واضحة، معنى تحدده ممارسة ابن عباس العيانية الملموسة. وهكذا تكون الرواية الإضافية الأخيرة ممارسة تفسيرية تتيح إيضاح وتعيين الدلالة الشرعية للآيتين القرآنيتين.

في هذا المقطع، لا بد من ملاحظة نقطتين: فهناك، من ناحية، تقديم لموضوع الوحي سوية مع حاشية السرخسي التفسيرية، وهناك، من الناحية الأخرى، أبو حنيفة ورأيه. إن التسلسل المنطقي للكيفية التي تنتقل فيها المرجعية مباشرة من الوحي إلى استنتاج أبي حنيفة (الذي يتجلى جزئياً في التناظر الوظيفي مع الخراج) يغدو واضحاً تماماً. وفي ممارسة إعادة بناء المرجعية هذه، يمحو السرخسي الدين للنخعي، مبدداً بذلك مرجعية الأخير جملة وتفصيلاً. ويبرز أبو حنيفة، من الناحية الأخرى، بوصفه مفسر الوحي الأول والمباشر بامتياز، الشرط الضروري لمجتهد مطلق ومؤسس لمذهب.

عند نقطة التمثيل هذه، ثمة سؤال طبيعي يفرض نفسه بحكم الضرورة. لماذا أصبح أبو حنيفة - وليس النخعي أو حماد أو، بقدر ما يتعلق الأمر بهذه القضية، أبو يوسف أو الشيباني - هو من ينسب إليه تأسيس المذهب، ويحقق بذلك مكانة المجتهد المطلق؟ لا يمكن تقديم جواب شامل في هذه المرحلة من

(23) محمد بن أحمد أبو سهل السرخسي، المبسوط، 30 مجلداً (القاهرة: مطبعة السعادة

الزمان، لا سيما فيما يتعلق باختيار أبي حنيفة بوصفه المؤسس المفترض لمذهبه (أو اختيار أي من المؤسسين الآخرين المفترضين)، وذلك عائد لنقص في معرفة التفاصيل. إلا أنه من الواضح أن صعود أبي حنيفة إلى مكانة مؤسس له صلة ببروز مفهوم المرجعية في الشريعة. فبالنظر إلى بعد الدولة العباسية وأي من أدائها بعداً تاماً تقريباً عن مجال الشريعة، كان لا بد أن تتشبث المرجعية الشرعية بمصدر، وكان هذا المرجع هو الفقيه الرئيسي بوصفه شخصية شرعية فردية. وبكلمات أخرى، لا يمكننا عند هذه النقطة الفاصلة أن نوضح لماذا اختير أبو حنيفة تحديداً ورموز المذاهب الأخرى ليلعبوا دور المؤسس، لكننا نعرف أنهم حققوا المتطلبات التي فرضتها فكرة المرجعية الشرعية. أما في حال أبي حنيفة، فقد برز بالتأكيد كمرجع على نحو ارتجاعي، وهذا ما تؤكد صحته ملاحظة معبرة صاغها الجاحظ لتفيد أن أبا حنيفة أصبح ذا شأن بعد أن كان شخصاً غير مقتدى به (عظم شأنه بعد خموله)⁽²⁴⁾. والأمر الهام هو أن الجاحظ المتوفى عام 868/255، كان من حيث التسلسل الزمني، قريباً من حقائق واقع خلفاء أبي حنيفة المباشرين بما يكفي لاعتباره مراقباً موثقاً من قبلنا، وأقدم بكثير من أن يخضع للانحيازات الأيديولوجية لبناء المرجعية والتي نشأت في المرحلة التي أعقبته. ويعضد دليل الجاحظ الشهادة المعقولة لعبد الرحمن بن مهدي الذي لاحظ، حوالي نهاية القرن الثاني الهجري (800 - 820م)، أن أبرز فقهاء زمانه هم سفيان الثوري ومالك وحماد بن زيد وعبد الله بن المبارك⁽²⁵⁾. أما أبو حنيفة فهو غائب غياباً جلياً عن هذه القائمة.

إن عدم وجود أي عمل لأبي حنيفة نفسه، والإضافات والتحسينات والمساهمات غير القابلة للتمييز فعلياً التي قدمها تلميذاه باسمه، كل ذلك يجعل من أبي حنيفة موضوعاً صعب الدراسة. وبهذا الخصوص، يقدم مالك بن أنس (المتوفى عام 795/179)، رمز المذهب المالكي، مثلاً أفضل على العملية التي تم

(24) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، مجلدان (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1964)، II، 272.

(25) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، 1970)، 94.

بواسطتها تحويل فقيه مبكر في وقت لاحق إلى مجتهد مطلق وإلى مؤسس.

ففي «الموطأ»، يكون الإمام مالك نفسه في المقام الأول هو ناقل الآراء المعاصرة له أو السابقة عليه، وخاصة إجماع علماء المدينة⁽²⁶⁾. وفي بعض المراحل ولو أنه يدافع عن رأيه الخاص يستنتج المرء، بشكل خاص، متى يتطور من القرآن أو السنة النبوية مواضيع شرعية معينة. وثمة مثال يدخل في صميم الموضوع وهو قضية حق امرأة بالميراث داخل العائلة. فهنا يترجم مالك رأيه الخاص وهو يعتمد على القرآن والسنة النبوية⁽²⁷⁾. وقلماً نصادفه وهو يصوغ القواعد الشرعية على أساس السنة النبوية وحدها⁽²⁸⁾.

وحتى في أمثلة أخرى، يمكن أن نجد مالك مناصراً لرأي دون الشواهد النصية ولا الحجج والبراهين الشرعية المسوغة لهذا الرأي⁽²⁹⁾. وحتى لو افترضنا أن هذه الآراء كانت له، أي، أنه توصل إليها عن طريق الاجتهاد - وهو افتراض لا مبرر له، كما سنرى لاحقاً - تظل الحالة هي أن إجمالي هذه الآراء هامشية نسبياً في الموطأ.

ومن الواضح غالباً أن الآراء التي ينص عليها مالك في «الموطأ» ليست كلها له⁽³⁰⁾، علماً أن الحالة أيضاً ليست غالباً حالة الصورة شديدة الوضوح. ففي أمثلة

(26) كان مالك تحت تأثير عدد من الفقهاء الرواد، ومنهم ابن شهاب الزهري، وابن هرمز وزيد بن أسلم وأبو الزناد وأبو الأسود يتييم عروة وأيوب السخيتاني وربيع بن أبي عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري وموسى بن عقبة ومحمد بن عجلان. شمس الدين محمد بن فرحون، *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996/1417)، 79 - 80.

(27) مالك بن أنس، *الموطأ* (بيروت: دار الجيل، 1993/1414)، 462.

(28) المرجع نفسه، 467. حول الدراسة المفصلة لهرمية تعاليم الموطأ، راجع Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Medinan Amal* (Richmond: Curzon, 1999). ياسين دتون، *أصول الفقه الإسلامي: القرآن والموطأ والعمل المدني* (رتشموند: كورزون، 1999).

(29) المرجع نفسه، مثلاً، 452، 461، 464، 756، وأماكن أخرى.

(30) هذا يتفق مع الرواية الشهيرة التي غالباً ما تُقتبس والقاضية بأن مالك كان يحجم عن إعطاء أو على الأقل يكره أن يقدم، آراءه الخاصة حول كل المسائل التي تعرض عليه: ابن فرحون، *ديباج*، 69 - 70. ويقال إن الدافع وراء هذا العزوف هو التقوى، إلا أنه =

معينة، يبدأ مالك وكأنه يصوغ آراء تبدو للوهلة الأولى وكأنها له، ليرشح لاحقاً أنها ليست كذلك. ففي مسألة تتعلق بفريضة الزكاة، مثلاً، ينص مالك على رأي يصفه لاحقاً بصيغة «هذا أفضل ما سمعته»⁽³¹⁾. ولو لم يكن أفضل ما سمعه، لكان من الممكن جداً أن يتفادى إبداء أي ملاحظة. وبصورة مماثلة، وفي مسألة تتضمن حق الشفعة، يتم تقديم الرأي بالصيغة المستخدمة غالباً «قال مالك». وبعد عرض الرأي، يلوذ مالك بالصمت، ويقوم يحيى، أشهر ناقل وراوٍ للموطأ⁽³²⁾، بإقحام نفسه بصيغة أخرى من (قال مالك) يشفعها مع ذلك بواحدة من صيغ مالك الشائعة، وهي تحديداً، «وهذا الأمر عندنا»⁽³³⁾. وما له أهمية خاصة في هذه العبارة هو الكلمة الأخيرة، عندنا، التي جاءت في صيغة الجمع، والتي تشير إلى الفقهاء الحجازيين بوجه عام والمدنيين منهم بشكل خاص. وهنا يتبين أيضاً أن الرأي ليس رأي مالك. فالتعبير عن الرأي الجمعي يتنوع في تفاصيله وفي دلالاته، ودلالة هذه التنويعات ليست واضحة على الدوام⁽³⁴⁾. والعبارات التالية توضح استعمالاتها المتعددة:

- 1 - «وعلى هذا أدركت أهل العلم ببلدنا»⁽³⁵⁾.
- 2 - «فهذا الذي سمعت من أهل العلم وأدركت عمل الناس على ذلك عندنا»⁽³⁶⁾.
- 3 - «وهذا الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا»⁽³⁷⁾.

= من المرجح بالقدر نفسه أن ذلك يعود إلى حقيقة أن مالك لم يكن لديه دائماً جواب يقدمه، وبدرجة أقل جوابه الخاص. وفي هذا السياق، قد يكون من المفيد أن نقارن هذه الرواية مع تلميذ مالك، حارث بن أسد، الذي لم يصدر الفتاوى لأنه، باعترافه هو، لم يكن دائماً يعرف الجواب: راجع، 176. لكن ما كان يمكن أن يُعترف به في حالة حارث لا يمكن التفكير به في حالة مالك، لأن اعترافاً بالجهل يتناقض تناقضاً أساسياً مع السلطة المرجعية المعرفية التي شيدها مذهبه حوله بكل إجلال.

- (31) مالك، الموطأ، 251، 267، 282، 771، وأماكن أخرى.
- (32) الحطاب، مواهب الجليل، I، 6 (1 - 14).
- (33) مالك، الموطأ، 624، وأيضاً في 584.
- (34) المرجع نفسه، 245، 452، 453، 454، 455، 456، 458، 459، 460، 461، 463، 755، 756، 757، 759، 761، 763، 768، 769، وأماكن أخرى.
- (35) المرجع نفسه، 464.
- (36) المرجع نفسه، 688.
- (37) المرجع نفسه، 583.

4 - «الأمر المجتمع عليه عندنا الذي لا اختلاف فيه والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا..»⁽³⁸⁾.

5 - «الأمر المجتمع عليه عندنا والسُّنة التي لا اختلاف فيها والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا..»⁽³⁹⁾.

تشير هذه العبارات إلى عرف واتفاق مجهول المرجع، ولا تقرر باسم أي فقيه معين. وهي تلازم إحصائياً ما لا يقل عن واحد على ثمانية (13 بالمائة) من الآراء في «الموطأ»، مقدرة من خلال عملية جرد حسابية للفصل الذي يدور حول معاملات البيع والشراء، أحد أجزاء الموطأ المهمة⁽⁴⁰⁾. وعلاوة على ذلك، يتبين من الإحصاء الذي قمنا به أن 27 بالمائة من الآراء تُنسب إلى فقهاء أقدم، أبرزهم سعيد بن المسيّب ويحيى بن سعيد وابن شهاب وسلمان بن ياسر⁽⁴¹⁾. ويُنسب حوالي 21 بالمائة من الآراء على أساس النصوص المنزلة، وفي المقام الأول السُّنة النبوية. أما الباقي، وهو 39 بالمائة، فهي آراء ينطق بها مالك دون مرجعية، لا من نصوص الكتاب والسُّنة ولا الفقهاء. ويمكننا، كما أسلفنا، أن نتأكد بشكل ما أن مصدر هذه الآراء هو مالك نفسه. وهذا يعني أن المجموعة الكاملة لآراء مالك الخاصة لابد أن تكون أقل بكثير من 39 بالمائة، وأن الحديث والمادة الفقهية اللذين نقلهما يشكّلان أكثر بكثير من 61 بالمائة من محتويات «الموطأ». أي إذا ما مضينا بحسابنا الإحصائي في الفصل الذي يدور حول البيوع. إن البحث العشوائي لبقية الموطأ، ولو أنه انطباعي على نحو لا يمكن إنكاره، يفضي إلى تأكيد هذا التخمين، الذي قد يكون في الواقع مفرط السخاء في تقييمه لإسهامات مالك الخاصة.

(38) المرجع نفسه، 459.

(39) المرجع نفسه، 463.

(40) المرجع نفسه، 539 - 593.

(41) المرجع نفسه، 682، 684، 745، 747، 748، 750، 751، 752، 753، 758 (وأماكن أخرى بخصوص ابن المسيّب): 456، 676، 669، 680، 681، 743، 774 (وأماكن أخرى بخصوص ابن سعيد)، 676، 743، 744، 746، 755 (وأماكن أخرى، بخصوص ابن شهاب)، 456، 687، 744، 749، 753 (وأماكن أخرى، بالنسبة لسلمان بن ياسر).

ويوثق هذه النتائج توثيقاً فعلياً رواية ابن أويس حول إسهامات مالك، والتي تبوح بتوضيح لما حاول أن يفعله في الموطأ، وهي رواية جديرة بالتصديق بكل الاحتمالات علماً أننا نادراً ما نصادفها في الأعمال المالكية:

أما أكثر ما في الكتاب فرأيي، ولعمري ما هو رأي بل سماعي عن غير واحد من أهل العلم المقتدى بهم فكثروا عليّ فغلب رأيي وهو رأيهم ورأي الصحابة أدركوهم عليه وأدركتهم أنا عليه وراثته توارثوها قرناً عن قرن إلى وقتنا، وما كان رأيي فهو هكذا، والأمر المجتمع ما اجتمعوا عليه بلا اختلاف، وقولي: الأمر عندنا فما عمل به الناس عندنا وبيلدنا وجرت به الناس وعرفه الجاهل والعالم، وما قلت بعض أهل العلم فشيء استحسنته من قول العلماء، وما لم أسمع منهم اجتهدت على مذهب من لقيت، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وإن لم أسمع شيئاً نسبته إليّ بعد اجتهادي مع السنة، وما عليه أهل العلم والأمر المعمول به عندنا من زمنه ⁽⁴²⁾.

لا يمكن أن تكون هذه الآراء غير جديرة بالتصديق، ليس فقط بسبب الاحتمالية غير المرجحة القاضية بأن فقهاء المذهب المتأخرين وضعوها على لسان مالك، بل أيضاً لأنها ببساطة تامة تُقوض المرجعية ذاتها التي تعطي بنية للمذهب ذاته، الأمر الذي يوضح علاوة على ذلك السبب الذي جعل هذه التصريحات لا تحظى بالكثير من الشهرة في الأدبيات المالكية. فمالك نفسه يقر بدينه الكبير لمرجعية وميراث فقهاء المدينة وأسلافه هو، ويفعل ذلك عن طيب خاطر. وكان أتباعه، لا سيما خلال فترة تشكل المذهب، هم من سعى، بقصد أو بدون قصد، إلى التقليل من أهمية هذا الدين.

والآن، في غضون ما ينوف قليلاً عن نصف القرن الذي تلا وفاة مالك، أفلح فقهاء المالكية في رفع مالك إلى مقام المرجع الرئيسي، المكانة التي وضعت على الطريق لأن يُجعل مؤسس المذهب. وهذه العملية التي نطلق عليها اسم بناء المرجعية تفصح عن نفسها في المدونة، العمل الذي يرتبط باسم عبد السلام بن

(42) أحمد بابا التبتكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق عبد الحميد الهرامة (طرابلس، ليبيا، دار الكاتب، 1989)، 295 - 96؛ ابن فرحون، الديباج، 72 - 73.

سعيد التنوخي، المعروف باسم سحنون (والمتوفى عام 854/240). يظهر مالك، في هذا العمل، بوصفه واحداً من المرجعيات الأولى في الشريعة، وينظر إليه باعتباره مؤلف التعاليم والآراء الفقهية، سواء أكان هو من صاغها أم لا. والمفاجئ هو أن الكثير من الآراء في الموطأ والتي لم يفعل مالك شيئاً سوى القيام بنقلها عن مرجعية أسلافه أو معاصريه المجهولين تظهر في المدونة بوصفها آرائه. فلتأمل الأمثلة التالية:

1 - «حدثني يحيى عن مالك أنه سمع أن الدية تُقطع في ثلاث سنين أو أربع سنين. قال مالك: والثلاث أحب ما سمعت إلي في ذلك»⁽⁴³⁾. وواضح هنا أن هذا ليس رأي مالك الخاص، علماً أنه يقتبسه اقتباس الموافق عليه تماماً. أما في المدونة، فالرأي يصبح رأي مالك: «سئل سحنون: ففي كم تؤخذ الدية في قول مالك؟ قال: في ثلاث سنين»⁽⁴⁴⁾.

2 - «حدثني يحيى عن مالك أنه بلغه... أن في الأذنين، إذا ذهب سمعهما. الدية الكاملة». وهذا الرأي من الموطأ⁽⁴⁵⁾ من الواضح، ثانية، أن مالكاً لم يستنبطه بنفسه، لكنه يحول في المدونة إلى رأي خاص بمالك. والمدعش أنه يقدم على النحو التالي: «قال مالك: في الأذنين إذا ذهب سمعهما ففيه الدية»⁽⁴⁶⁾.

3 - «حدثني يحيى: قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا في البرّ يشتره الرجل ببلد. ثم يقدم به بلداً آخر. فيبيعه مرابحة: إنه لا يحسب فيه أجر السماسرة، ولا أجر الطي ولا الشد، ولا النفقة، ولا كراء بيت. فأما كراء البرّ في حملانه فإنه يحسب في أصل الثمن، ولا يحسب فيه ربح إلا أن يعلم البائع من يساومه بذلك كله. فإن ربحوه على ذلك كله، بعد العلم به

(43) مالك، الموطأ، 743.

(44) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، تحقيق أحمد عبد السلام، 5 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415)، IV، 567.

(45) مالك، الموطأ، 748.

(46) مالك، المدونة، IV، 563.

فلا بأس به»⁽⁴⁷⁾. وهذا، بكل وضوح، ليس رأي مالك بل الرأي الذي خرج به إجماع فقهاء المدينة. ومرة أخرى، يُنسب هذا الرأي في المدونة إلى مالك نفسه، وتعاد صياغته بشكل مماثل تقريباً. غير أن السطر الافتتاحي مختلف ومعبّر في هذا السياق: «قال مالك في البرّ يُشترى في بلد فيحمل إلى بلد آخر. قال أرى أن...»⁽⁴⁸⁾. إن النسبة الحصرية لمالك جلية بصورة مؤكدة.

من الواضح، دون أدنى شك، أن مالكاً هنا، وفي أماكن أخرى، يُجعل مسؤولاً، ليس فقط عن آراء غير منسوبة (والتي، كما رأينا، لا تخصه بالضرورة)، بل أيضاً عن آراء تؤصلها بصورة واضحة مرجعيات أخرى محددة، سواء أكانت فرداً أو جماعة (أي إجماع فقهاء المدينة). وعلى هذا النحو يكون دور مالك قد حُوّل على يد المالكيين المتأخرين من كونه ناقلاً في «الموطأ» إلى دور المرجع الأول لما كان يبرز آنئذ بوصفه المذهب المالكي⁽⁴⁹⁾.

والتغير في دور مالك وصورته مماثل بأية حال لما حصل في حالة أبي

(47) مالك، الموطأ، 581.

(48) مالك، المدونة، III، 238. إن العبارة الأصلية أكثر بوحاً: «قال مالك في البرّ يُشترى في بلد فيحمل إلى بلد آخر، قال أرى أن لا...».

(49) إنه لأمر ذو مغزى أن محمد الفاضل، الذي درس المذهب المالكي بدقة لكنه لم ينكب على دراسة المسألة التي سميتها بناء المرجعية، يقدم الملاحظة التالية بخصوص ابن القاسم (المتوفى عام 886/191) والذي كان يعتبر، مع سحنون، ناقل مذهب مالك الأكثر موثوقية. «كان من المستحيل الاعتماد فقط على تعاليم ابن القاسم، لأنه كانت هناك كثيراً من القضايا الشرعية التي لم يستطع ابن القاسم أن ينسب فيها رأياً لمالك. وهذا ما أرغم الفقهاء المتأخرين على استخدام آراء تلاميذ مالك الآخرين، الذين غالباً ما نسبوا مواقف لمالك بالضبط في تلك القضايا التي لم يكن ابن القاسم قادراً على تقديم حل لها. لكن الأهم هو أن موقف ابن القاسم المميز بوصفه الناقل الرسمي للمذهب المالكي يبدو أنه نشأ في تاريخ لاحق. والمفترض، بالنسبة للقرون الأولى من فقه المالكية، أن الآراء كانت تقيم على أساس قيمتها الفردية وليس على أساس موثوقية ناقل الرأي». راجع مقالته «المنطق الاجتماعي للتقليد وظهور المختصر»، الشريعة الإسلامية والمجتمع، 4 (1996)، 218. لاحظ هنا أن فاضل يستشعر، لكنه لا يبين بوضوح، عملية بناء المرجعية في المذهب المالكي.

حنيفة، لكن من المؤكد تقريباً أن عدداً كبيراً من الآراء التي نقلها الأخير عن حماد والنخعي وآخرين نسبت إليه في وقت لاحق. وقد أسهمت كل المذاهب، وليس المالكي وحده، في عملية بناء المرجعية هذه. وسوف نرى في الأجزاء اللاحقة من هذا الفصل أن هذه العملية تعززت أكثر عن طريق عزو آراء للمؤسسين لم تجمع من أسلافهم فحسب، بل أيضاً ممن جاؤوا بعدهم. إن بناء مرجعية المؤسسين كمؤسسين وأئمة كان يعتمد على مصادر سابقة لهم ولاحقة على حد سواء.

ومثله مثل أبي حنيفة ومالك، تخضع صورة محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى عام 204/820) للعملية نفسها. إلا أن الشافعي، بخلاف مالك، يظهر كناقل للحديث والرأي الشرعي أقل بكثير مما يظهر بوصفه فقيهاً يحمل آراءه الخاصة به. وهذا هو الانطباع الذي يخلفه تصفح سفره الجليل «الأم»، الذي يتألف بصورة رئيسية من آراء غير منسوبة، وتعابير قواعد شرعية مصاغة دون سند نصي أو حجج شرعية. بيد أن الدراسة المتأنية لهذا العمل تبين أن الشافعي لم يكن أقل ديناً لأسلافه مما كان مالك وأبو حنيفة. وغالباً ما تكون الحالة حين يتعلق الأمر برأي أو مبدأ قياسي مشترك بين جماعة الفقهاء، أن يلجأ الشافعي إلى نقله دون أن ينسبه إلى أي مرجع محدد. والمثل النموذجي على ذلك يمكن أن نراه في مسألة استئجار الدواب لغرض نقل البضائع:

«قال الشافعي: وإذا تكأرى رجل دابته من مكة إلى مرو⁽⁵⁰⁾، فركبها إلى المدينة، فعليه الكراء الذي تراضيا عليه إلى مرو، فإن سلمت الدابة فعليه كراء مثله إلى المدينة، وإن عطبت الدابة فعليه الكراء إلى مرو وقيمة الدابة. وإن نقصت بعيب دخلها من ركوبه فأثر فيها مثل الدبر والعمور وما أشبه ذلك ردّها وأخذ قيمته ما نقصها كما يأخذ قيمتها لو هلك، وإذا رجعت إلى صاحبها أخذ ما نقصها وكراء مثلها إلى حيث تعدت»⁽⁵¹⁾.

وهذا الرأي كان بالتأكيد متداولاً قبل الشافعي، كما تشهد على ذلك المراجع

(50) في النص تدعى المدينة مر، وهو اسم مكان لم أستطع تحديده في المعاجم الجغرافية المتداولة. ولعل السياق يفيد أنها تحوير لـ (مرو)، مدينة في خراسان.

(51) الشافعي، الأم، IV، و29.

السابقة المستشهد بها في المدونة⁽⁵²⁾. وقد نجد الدليل من النوع نفسه في رأيين يتعلقان بالقتل التراكمي من النوع الذي يتأتى أولاً من الأذى الجسدي، كبتة عضو من الأعضاء. فالشافعي يقدم الآراء دون سند نصي أو حجج شرعية، ولا يقدم مرجعاً فقهياً لها. ومع ذلك تكون الآراء نفسها قد ظهرت سابقاً في الموطأ مع بعض التغيير⁽⁵³⁾. وعلى المنوال نفسه، لا يقر الشافعي أي مرجع أو دليل نصي لصالح الرأي القاضي بأن المبلغ الكامل للدية يصبح مستحقاً حين تتلف حاسة السمع تلفاً تاماً نتيجة لأذى جسدي⁽⁵⁴⁾. ومع ذلك يتبين أن هذا الرأي منصوص عليه في «الموطأ» باعتبار أن مالكاً قد سمعه من مرجع آخر⁽⁵⁵⁾.

يتألف كتاب «الأم» في معظمه من آراء من هذا القبيل⁽⁵⁶⁾، بيد أن الآراء تكون أحياناً معززة تعزيزاً واضحاً بلغة الإجماع، أو قُلْ عدم وجود الخلاف. ففيما يتعلق بأحكام الإيجار والاستئجار، يحتاج الشافعي، مثله مثل معظم المقلدين المتأخرين، أنه مبّرر في السنة، وفي ممارسة عدد من الصحابة، «فمضت بها السنة، وعمل بها غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ»، ولا يختلف أهل العلم ببلدنا علمناه في إجازتها، وعوام فقهاء الأمصار⁽⁵⁷⁾. وفي كثير من الأمثلة، يكون دفاع الشافعي الوحيد أو مبرره هو عدم المخالفة، الأمر الذي يعني ضمناً وجود الإجماع⁽⁵⁸⁾. وهو، بدرجة أقل، ينص صراحة على وجود رأيين أو أكثر يتعلقان بمسألة معينة. ففي قضية الموت المتأني من الأذى الجسدي، يقدم الشافعي رأيين بعد صيغة «قيل»⁽⁵⁹⁾. والواضح أنه لم يصغ أي من الرأيين بنفسه. فهنا يمارس

(52) مالك، المدونة، III، 486 - 87.

(53) الشافعي، الأم، VI، 42، 59. مالك، الموطأ، 760، 762، 743، على التوالي.

(54) الشافعي، الأم، VI، 89.

(55) مالك، الموطأ، 748.

(56) هذا ربما يوضح شرط الشافعي القاضي بأن على الفقيه لكي يتأهل بوصفه مفتياً، أن يكون ضليعاً، من بين ما يكون ضليعاً به، بالتعاليم الشرعية لأسلافه ومعاصريه (أقوال أهل العلم قديماً وحديثاً). راجع كتاب إبطال الاستحسان في الأم، VII، 497.

(57) الشافعي، الأم، IV، 30.

(58) المرجع نفسه، IV، 30، 33، 109، 143؛ V، 6، 10 - 11، 16، 313، وأماكن أخرى.

(59) المرجع نفسه، VI، 43.

الشافعي التقليد، بالضبط بنفس الطريقة التي مورس بها قروناً طويلة بعد وفاته. وقد مارس الشافعي شكلاً آخر من أشكال التقليد الذي كثيراً ما لجأ إليه الفقهاء المتأخرون الذين ينتمون للمذاهب الأربعة، وهو، بالتحديد، تسويغ اجتهادات أصبحت لاحقاً تعرف باسم الاتباع⁽⁶⁰⁾. ففي أيام الشافعي كان قد ترسخ تماماً المبدأ القائل إنه إذا ما رغب رجل في أن يتزوج امرأة خامسة، فإن عليه أن يطلق واحدة من الأربع الأول، حسب الآية القرآنية [النساء: 3]. والمحاور يسأل الشافعي عما إذا كان الفقهاء الآخرون قد قالوا بهذا الرأي، فيرد عليه الشافعي بأن الشاهد القرآني كافٍ. لكنه يقر بعدئذ أن الآخرين قد قالوا بهذا الرأي، ويمضي إلى تقديم روايتين، وتتألف إحداهما من عبد الماجد - ابن سريج - أبو الزبير - جابر، وتتضمن الأخرى الاثنين الأولين من هذه الأسماء مشفوعة بـ طاووس الذي نقله مسنداً إلى أبيه⁽⁶¹⁾.

إن عزوف الشافعي عن الاعتراف بميله إلى التقليد يمكن أن يلاحظ مبثوثاً في كتاب «الأم». ففيما يتعلق بمسألة الهدية التي تقدمها الزوجة لزوجها تحت الإكراه، ينتقد الشافعي رأي أبي حنيفة ويقدم بديلاً عنه رأي ابن أبي ليلى. وبعد أن يفعل ذلك، يعرض رأيه الخاص، الذي يماثل رأي الأخير، أي ابن أبي ليلى⁽⁶²⁾. إن عرضه لرأيه دون تقديم أساسه النصي، ودون توضيح حجته الشرعية في تبريره إياه، يفيد بأن الشافعي إما يتبنى رأي ابن أبي ليلى على ما هو عليه، أو، على الأرجح يقبله على سبيل الاتباع. وفي كلا الحالتين، لا يكون هو أول من قال بهذا لو افترضنا أن له مذهبه الخاص.

وبالرغم من ذلك، يعترف الشافعي أحياناً بدينه للفقهاء الآخرين. ففيما يتعلق بمسألة تكريس تقديم الزكاة بوصفها نسيئة خيرية، يرد الشافعي مرة أخرى رأي أبي حنيفة، ويقدم، هذه المرة، المحاججة التي يقدمها كل من أبي يوسف والشيباني اللذين اختلفا مع معلمهما - وهذه ظاهرة يتكرر حصولها بين مراجع الحنفية الثلاثة.

(60) راجع الفصل الرابع، القسم الأول أدناه.

(61) الشافعي، الأم، V، 15.

(62) المرجع نفسه، IV، 73.

ويعترف الشافعي - دون تمتع شديد هذه المرة - أن حجة أبي يوسف لصالح رأي بديل مختارة بعناية، وأنها أثبتت تفوقها على رأيه. وفي نهاية العبارة يصرح الشافعي أنه يقف إلى جانب، أو يتبنى، رأي أبي يوسف⁽⁶³⁾. وهذا المثل يمكن أن يوجد مكرراً في عدد من المناسبات⁽⁶⁴⁾، لكن المثال التالي نموذجي:

قال الشافعي رحمه الله تعالى: قال بعض الناس: ولو ترك ثلثمائة دينار فقسمها ابنان له، فيأخذ كل واحد منهما خمسين ومائة، ثم يقر أحدهما برجل فيقول: هذا أخي، وينكره الآخر. فالذي أحفظ من قول المدنيين المتقدم: أن نسبه لا يلحق به، وأنه لا يأخذ من المال قليلاً ولا كثيراً، وذلك أن الأخ لم يقر له بدين ولا وصية، إنما زعم أن له حق ميراث. وإذا كان له حق بأن يكون وارثاً ورث، كما يرث وعقل في الجنابة⁽⁶⁵⁾، فلما كان هذا لا يثبت عليه لم يثبت له، ولا يثبت له ميراث، إلا بأن يثبت له نسب، وهذا أصح ما فيه عندئذ⁽⁶⁶⁾.

ولكي يصبح المرجع الأخير في مذهبه، كان الشافعي بحاجة لأن يطرح عن نفسه إهاب صورة المقلد⁽⁶⁷⁾، وهي عملية لبناء المرجعية أخضع لها كل من أبي حنيفة ومالك. ويكفي مثال واحد لإيضاح ما نحن بصدد. ففيما يتعلق بتأجير الأرض، يقول الشافعي برأي ينسبه صراحة إلى سلسلة مرجعية: مالك - ابن شهاب - سعيد بن المسيب، ولم يمض طويل وقت على وفاته حتى جعل الشافعي مسؤولاً عن هذا الرأي⁽⁶⁸⁾. وفي مختصره، يعرض إبراهيم المزني (المتوفى عام

(63) المرجع نفسه، IV، 69 - 70.

(64) المرجع نفسه، V، 3، VI، 45 (إعادة عرض الموطأ حرفياً، 645 - 46)، VII، 7، وأماكن أخرى.

(65) ليكون نسبياً من جهة الأب، عليه أن يكون مسؤولاً عن دفع الدية إذا ما اقترف أحد اخوته جريمة قتل. والحق في الميراث والالتزام بدفع الدية محددان، في التطبيق الشرعي، بوصفهما الدالتين على القرابات من جهة الأب.

(66) الشافعي، الأم، VI، 276 - 277.

(67) هذه الصورة يقدمها أدب المناقب الذي خص الشافعي، بطريقة تدريجية، بدور المؤسس الأول لأصول الفقه. وحول التطورات في الجنس الأدبي المسمى أدب المناقب، راجع Wael Hallaq, «Was al-shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?»

599-600. حلاق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟» 599 - 600.

(68) الشافعي، الأم، IV، 30.

877/264) الرأي نفسه، لكنه ينسبه هناك، دون أدنى لبس، إلى الشافعي⁽⁶⁹⁾.

وبقدر ما هو جلي بناء مرجعية هؤلاء الأئمة الثلاثة في مراحل لاحقة، تبدو العملية وكأنها كانت أكثر انحرافاً في حالة أحمد بن حنبل (المتوفى عام 241/855). فأبو حنيفة والشافعي كانا بشكل لا سبيل إلى إنكاره فقيهين من الدرجة الأولى (ولو أن المرء قد يلاحظ عرضياً أن تقي الدين السبكي من القرن الثامن كان، من بين آخرين، يتمتع بمقدرة عقلية شرعية أشد ذكاء بكثير) ولا يبدو أن مالكا كان يقف على قدم المساواة معهما باعتباره محاججاً شرعياً أو بوصفه فقيهاً متمرساً. لكنه، مع ذلك، كان فقيهاً بشكل ما. أما ابن حنبل فلم يكن لا هذا ولا ذاك. كان في المقام الأول محدثاً وعقائدياً، وكان انشغاله بالفقه كفرع معرفي فني بالحد الأدنى نوعاً ما. والكثير من مؤهلاته هذه يقرها الأتباع والخصوم على حد سواء. ومن بين الأخيرين، يرفض الطبري، ذائع الصيت، الاعتراف به كفقيه لأنه بصورة جلية «لم يُعلم الشرع أبداً، ولم يكن لديه تلاميذ في الشرع أبداً»⁽⁷⁰⁾. وحتى أواخر القرن الخامس/الحادي عشر، استمر هذا الرأي عند البعض، ولربما بين بعض الحنابلة أنفسهم⁽⁷¹⁾. ففي أعمالهم المتعددة عن الشيوخ والفقهاء، يهمل ابن قتيبة، والمقدسي، والطحاوي، والقاضي النعمان، والدبوسي، والعلاء السمرقندي، يهملون إدراج اسمه، علماً أن المقدسي يدرجه في عداد علماء الحديث⁽⁷²⁾.

وقد كتب ابن عبد البر رسالة كاملة حول فضائل مؤسسي المذاهب - على الأقل

(69) ابراهيم المزني، المختصر، المنشور بوصفه المجلد IX من الأم للشافعي، IX، 139.

(70) راجع المقدمة ابن جرير جعفر الطبري؛ اختلاف الفقهاء (بيروت، دار الكتب العلمية، 1980)، 10.

(71) عبد الرحمن شهاب الدين بن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952 - 53)، I، 156 - 57، الذي يقتبس ملاحظة ابن عقيل القائلة أن بعض الدارسين للفقه الأصغر سناً يعتقدون أن ابن حنبل يفتقر إلى المهارات الفقهية. لكنه يعترض على ذلك، وهذا متوقع من حنفي متأخر موالٍ لابن حنبل تحديداً.

(72) الطبري، الاختلاف، 15 - 16. أما بالنسبة للقاضي النعمان بن محمد (المتوفى عام 351/962)، راجع عمله كتاب اختلاف أصول المذهب، تحقيق مصطفى غالب =

المذاهب التي ظلت قائمة في أيامه - لكن ابن حنبل لم يكن من بينهم⁽⁷³⁾. ويُروى أن أبا بكر الأثرم، أحد الحنابلة، قال إنه درج على دراسة الفقه وعلم الاختلاف حتى جلس في مجلس ابن حنبل، وحينها تخلى تخلياً تاماً عن سبيل التعلم هذا لينصرف إلى الحديث⁽⁷⁴⁾. ويعترف الطوفي، الفقيه الحنبلي المتأخر، صراحة أن ابن حنبل «كان لا يرى تدوين الرأي بل همه الحديث وجمعه»⁽⁷⁵⁾. وصورة ابن حنبل هذه كانت من الانتشار إلى حد أنها لم تتلاش أبداً لقرون كثيرة لاحقة⁽⁷⁶⁾.

وعلى هذا النحو يبرز ابن حنبل بوصفه مؤسساً بدرجة أقل من أي من الرموز الثلاثة الأخرى. وكعالم حديث بامتياز، كان شغله الشاغل تحديداً هو الحديث، لا الفقه. ويمكننا أن نفترض، فقط بحكم التطورات اللاحقة التي جعلت من الحنبلية مذهباً شرعياً، أنه تعاطى فعلياً مع بعض المسائل الشرعية، وأنه ترجم الآراء الشرعية في المقام الأول بلغة الحديث. ولعل هذه هي النواة التي عمل بها أتباعه، والتي أتقنوها وفصلوها فيها⁽⁷⁷⁾. ولذلك ليس من قبيل المبالغة أن نؤكد أن البدايات الصريحة للحنبلية الفقهية ينبغي أن تُعين حدودها بالنشاطات الفقهية للجيل الذي أعقب ابن حنبل، المرتبط بطبيعة الحال بأسماء كأبي بكر الأثرم (المتوفى عام

= (بيروت: دار الأندلس، 1973)، 66. في حديثه عن جماعة فقهاء الستة، يروي النعمان (راجع، 127) أنهم يزعمون أن الإجماع يقتصر على مالك وأبي حنيفة والشافعي والأوزاعي وأصحابهم من الفقهاء.

(73) المرجع نفسه، 16.

(74) محمد بن أبي يعلى البغدادي بن الفراء، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، مجلذان (القاهرة: مطبعة الستة المحمدية، 1952)، I، 72، 296.

(75) نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي، 3 مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987/1407)، III، 626 - 27.

(76) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (المتوفى بعد 1046/1636)، كشف القناع عن متن الإقناع، 6 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 1983)، VI، 21.

(77) إن نقص اهتمام ابن حنبل الملحوظ بالفقه لا ينطبق على حقيقة أن الأعمال الحنبلية المتأخرة تروي رأيين أو ثلاثة (يعرفان عادة باسم روايات) يقال أن ابن حنبل قال بها فيما يتعلق بقضية مفردة. والتفسير الوحيد الذي يمكن تصوره، حسبما أرى، هو أن هذه الروايات نسبها إليه أتباعه لاحقاً، لكنها إحالة جرت بوسائل غير التخريج (كما سناقش قريباً في هذا الفصل).

(874/261)، وعبد الله الميموني (المتوفى عام 887/271)، وأبو بكر المروزي (المتوفى عام 888/275)، وحرب الكرمانى (المتوفى عام 893/280)، وإبراهيم بن إسحاق الحربي (المتوفى عام 898/285)، وابني الإمام أحمد بن حنبل صالح (المتوفى عام 880/266) وعبد الله (المتوفى عام 903/290)⁽⁷⁸⁾. (الغريب أن يقال أن ابن الأثرم كان الشخصية المحورية في التطوير المبكر للحنبلية الشرعية، في حين أن دراسته للفقهاء بلغت حد التوقف بمجرد أن دخل دائرة ابن حنبل). لكن يقال إن هؤلاء الشيوخ، بين شخصيات أخرى أقل بروزاً، لم يكونوا سوى حاملين لآراء ومبادئ ابن حنبل. فما من واحد منهم قام، مثلاً، بتركيب نظام كامل، أو حتى قريب من الكمال، المنهجية الفقهية للإمام المؤسس. وترك لأحمد بن محمود أبو بكر الخلال (المتوفى عام 923/311) أمر جمع ما كان يُنظر إليه بوصفه تعاليم الإمام المتناثرة. ويُروى أن الخلال جاب الآفاق بحثاً عن تلاميذ ابن حنبل الذين سمعوه يتكلم عن قضايا شرعية، وكان على احتكاك مع عدد كبير منهم، بمن فيهم ابني ابن حنبل وإبراهيم الحربي⁽⁷⁹⁾. ويلاحظ الخلال، وهو كاتب سير كبير وفقيه من فقهاء المذهب الحنبلي، أن مجموعة آراء وأقوال الفقيه المؤسس للخلال لم يكن لها نظير، لا من قبل ولا من بعد⁽⁸⁰⁾.

لن يكون من قبيل المبالغة إذا أن يُحاجج بأن المذهب الحنبلي ما كان ليزر بوصفه كياناً فقهياً أبداً لولا مشروع الخلال وطموحه. إذ أنه لكي يفعل ذلك كان على ابن حنبل أن يقدم سلسلة واسعة من المبادئ والآراء الشرعية، وكان بالتأكيد سيحتاج إلى عون في هذه المهمة. وهذه المساعدة جاءت من أتباعه لا سيما الجيل الذي أعقبهم (الأتباع). فهم، كالأحناف والمالكية والشافعية قبلهم، نسبوا إلى

(78) موفق الدين بن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق صدقي جميل ويوسف سالم، 4 مجلدات (بيروت: دار الفكر، 1992 - 94)، I، 10، ابن الفراء والطبقات، II، 12. إن حقيقة أن السبكي (الطبقات، II، 26) يقدم للحربي موجز سيرة ذاتية يفيد بأن تلاميذ ابن حنبل لم يكونوا يثقون ثقفاً حصرياً - ولا حتى بصورة رئيسية - على يديه، كما هو واضح أيضاً في حالة ابن الأثرم.

(79) ابن الفراء، الطبقات، II، 12 - 13.

(80) المرجع نفسه، II، 113.

مؤسسهم الأول آراء قال بها أو اعتقد أنه قال بها، سواء تأصلت هذه الآراء لديه كمجتهد أم لا. وفي حالة ابن حنبل العقائدي الشخصية وعالم الحديث وإمام المحنة، كان إضفاء صفة المرجع الشرعي على شخصيته ومهمة الاضطلاع بها وإنجازها أقل صعوبة بكثير، وذلك بالرغم من سجله الناقص نقصاً شهيراً باعتباره فقيهاً.

إن بناء المرجعية حول الشخصيات البارزة للمؤسسين المفترضين ينبغي أيضاً أن يُنظر إليها في السياق الأكبر لتطور الشريعة الإسلامية. ولأنها متنوعة في طبيعتها وناشئة منذ مستهلها بوصفها شريعة فقهاء، كانت المرجعية الشرعية خلال القرنين الأولين للإسلام متناثرة. فقد كان هناك فقهاء كثر أبدوا مبادئ مكونة من عناصر متعددة، يعود بعضها لأسلافهم ومعاصريهم الأكبر سناً، وبعضها من إنتاجهم الخاص. ومن المهم أن ندرك، كما بينا مع بعض التفصيل آنفاً، أن ما من أحد من هؤلاء المؤسسين الفقهاء شيد مذهبه الخاص منفرداً، كما تريدنا كتب الطبقات اللاحقة - بشكل عام - أن نعتقد. في الحقيقة، حالة ابن حنبل بحد ذاتها هي بدقة حجة تشهد على عكس ذلك. بل ويمكن المضي في الحجة أبعد من ذلك: إذا كان ابن حنبل قد حوّل، بالرغم من كل الخلافات، إلى مؤسس مذهب، فلا عجب حينئذ أنه كان بإمكان أي واحد من الفقهاء الأشد بروزاً أن يصبح خلال هذه الفترة المبكرة مؤسساً أيضاً.

وخلال القرنين الثاني/الثامن، والثالث/التاسع، كانت المرجعية الفقهية من التناثر لدرجة أنها لم تكن قادرة على تلبية شروط ومتطلبات التقدم الشرعي. فالمرجعية، تحديداً، ينبغي أن يكون لها مكانٌ محددٌ بوضوح، ولكي تكون فعالة، يجب أن تُدرك بوصفها كذلك. وقد تحقق هذان الشرطان في شخص العالم - الفقيه، الذي جعل مؤسس مذهب، من خلال عملية العزو المرجعية. وحتى في القرون اللاحقة، ومع التحزبات المذهبية المذهلة للأتباع المتأخرين، بقيت مرجعية المؤسس هي الأكثر دلالة وأهمية، على الرغم من أن كل تعاليمه، المنسوبة إليه والأصلية على حد سواء، لم تكن كافية لتلبية مقتضيات التطبيقات القضائية اللاحقة وعاجزة بمفردها عن إمداد المذهب برمته بأسباب الحياة. وبالرغم من أن المؤسس

بقي في القرون المتأخرة الشخصية الشرعية الأكثر تقدساً في المذهب، فقد بقي أكثر بقليل من فقيه بين أنداد أكفاء. وتألفت تعاليم المذهب الرسمية، أصول المذهب، من آراء نشأت أصلاً لدى فقهاء عديدين، إلا أن كل هؤلاء الفقهاء والآراء التي قالوا بها كانت تُدرج تحت الوصاية الإسمية للمؤسس. إن إنشاء المرجعية في شخص المؤسس كان جزءاً من المسعى الأوسع لبناء مرجعية المذهب، أحد أعظم منجزات الشريعة الإسلامية.

III

لقد ألمحنا فيما سبق إلى أن عملية بناء المرجعية لم تتضمن فقط فصل رموز المذاهب عن مساهمات أسلافهم، الذين كانوا مدينين لهم، بل إن المسار استلزم أيضاً زيادة مرجعية المؤسسين المفترضين عن طريق إسنادهم بمبادئ ربما لم يقولوا بها أبداً. والتشكيل الفقهي لهذه الإسنادات المذهبية والطريقة التي مرت بها في مسار عملية الإسناد هما ما سيشكل اهتمامنا في الصفحات التالية.

قد يبدو تناقضاً للوهلة الأولى لو تكلمنا عن الاجتهاد بوصفه جزءاً من نشاط المقلد، لكن هذه هي الحال على أية حال. ولقد رأينا في الفصل الأول أن الطبقات تعترف بمجموعة من الفقهاء الذين يقفون تحت مرتبة المجتهدين المطلقين، مجموعة تم تمييزها بالصفة المزدوجة، صفة كونهم مقلدين للإمام المؤسس، وفي الوقت نفسه مجتهدين قادرين على استنباط المبادئ الشرعية من خلال عملية التخريج⁽⁸¹⁾. وهذه الفعالية الهامة، التي غفلت عنها الدراسات

(81) أصول المعنى الفني لهذا المصطلح ليس من السهل على أية حال إعادة تركيبها، فما من أحد من فقهاء القرن الثاني/ الثامن، ومنهم الشافعي، يستخدم المصطلح بأي معنى فني واضح. وأول استخدام شبه فني له نجده، حسبما أعلم، في كتاب الأمر والنهي للمزني، حيث يستخدم المصنف مصطلح مخرج (حرفياً بمعنى منفذ) قاصداً ما يشبه حلاً لمعضلة، أي طريقة للخروج من مشكلة عن طريق الاستنباط الشرعي. لكن من الواضح تماماً أن المزني يوظف المصطلح آخذاً في الحسبان مذهب الشافعي، وهذه هي الحالة دائماً تقريباً في هذه الرسالة. راجع كتابه الأمر والنهي، في روبرت برونشفيغ، Robert Brunschvig «Le Livre de L'ordre et de la defense d'al-Muzani», Bulletin

الحديثة⁽⁸²⁾، كانت إلى حد كبير مسؤولة عن التطورات المذهبية المبكرة للمذاهب الشخصية، والتي تتحدد ذروتها بين بداية القرن الرابع/العاشر، ونهاية القرن الخامس/الحادي عشر، علماً أن آثارها القوية يمكن أيضاً أن تلاحظ طوال القرون اللاحقة⁽⁸³⁾.

ووفقاً لابن الصلاح، يمارس المجتهد المقيّد التخرّيج على أحد أساسين؛ الأول: نص خاص لإمامه يُعرض فيه رأي محدد أو، في غياب هكذا نص، يتجه للوحي في الحالة الثانية ويستنبط منه قاعدة شرعية حسب المبادئ والمنهجية التي أرسى أسسها إمامه. وهذا ما يفعله آخذاً في الاعتبار نمط ونوعية الاستنباط الذي عادة ما يستخدمه الإمام⁽⁸⁴⁾، وبهذا المعنى تظهر على التخرّيج القسّمات نفسها التي تظهر على الاستنباط الذي يشكل الاجتهاد التقليدي الكامل للفقيه الكبير. لكن في نوعي التخرّيج كليهما يقال إن الانسجام مع نظرية الإمام الشرعية والمبادئ العامة والخاصة للشرعية هي محور الاهتمام الأول.

أصبح الأساس الأول معروفاً باسم التخرّيج والنقل، بينما أعطي للثاني، باعتباره فعالية أكثر استقلالاً نسبياً، اسم التخرّيج. وهذا الأخير يتضمن، من ضمن ما يتضمنه، الاستنباط على أساس المبادئ العامة، مثل مبدأ الضرورات تبيح

d'études orientales, II (1945-46) : 154 - 94، وفي 153 - 156، 158، 161، 162،

ومتفرقات. والجدير بالملاحظة، عرضياً، أن التخرّيج كطريقة للاستنباط ليس مقدماً، كقاعدة، في أعمال أصول الفقه. ولا يظهر كمصطلح فني في أي من القواميس الفنية الرئيسية، مثل كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي والتعريفات للجرجاني.

(82) العمل الوحيد الذي يخصص بعض الدراسة لفعالية التخرّيج المتأخرة، لا المبكرة، هو،

حسبما أعلم، Sherman Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Din al-Qarāfī* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 91-96.

(شيرمان جاكسون، «الشرعية الإسلامية والدولة: القانون الدستوري لشهاب الدين القرافي» (لیدن، 1996)، يتعامل جاكسون مع هذه القضية من منظور القرافي المحدد ولا يصب اهتمامه لا على بنية الاستنباط المطلوب في هذه الفعالية ولا دوره في التطور الشرعي المبكر.

(83) راجع الحاشية 32 - 130، أدناه.

(84) ابن الصلاح، أدب المفتي، 97.

المحظورات، لا تكليف بغير مقدرة. وفي هذا النوع من الفعالية، يأخذ المجتهد المقيد هذه المبادئ بوصفها قياسه التقريبي ويحل المشاكل وفقها.

والمثال التالي، من المذهب الحنبلي، يوضح فعالية التخريج والنقل: إذا ما نوى أحد ما أن يؤدي الصلاة وهو يرتدي ملابس غير طاهرة - الافتراض هو أن الملابس الطاهرة غير متاحة في حينه - فإن عليه أو عليها مع ذلك أن يصلوا لكن عليهما أيضاً أن يقضيا الصلاة حين يصبح الكساء المناسب متيسراً، ويقال إن هذا هو رأي ابن حنبل. والرأي الآخر الذي روي عنه يتعلق بالصلاة في مكان غير طاهر. وقد ارتأى، بخلاف الحالة الأولى، أنه إذا ما صلى أحد في هكذا مكان، فليس عليه القضاء. وفي مراحل لاحقة برز في المذهب الحنبلي المبدأ القائل إن طهارة مكان الصلاة والملابس التي ترتدي أثناء تأديتها كليهما يشكلان شرطاً من شروط صحة الصلاة. وعلى هذا الأساس أصبحت القضيتان متشابهتين، وبالتالي، موضوعاً للآراء المتبادلة. أي، بكلمات أخرى، أصبحت القواعد الشرعية المرتبطة بالحالتين تبادلية فيما بينها، مؤدية بذلك إلى نشوء قاعدتين شرعيتين متناقضتين لكل منهما. وها هو نجم الدين الطوفي يوضح كيف حدث ذلك:

«ومن لم يجد إلا ثوباً نجساً صلى فيه وأعاد، نُصَّ عليه. ونُصَّ فيمن حُجس في موضع نجس فصلّى، أنه لا يعيد، فيتخرج فيهما روايتان وذلك لأن طهارة الثوب والمكان كلاهما شرط في الصلاة. وهذا وجه الشبه بين المسألتين. وقد نص في الثوب النجس أنه يعيد، فينتقل حكمه إلى المكان، ويتخرج فيه مثله. ونص في الموضع النجس على أنه لا يعيد، فينتقل حكمه إلى الثوب النجس، فيتخرج فيه مثله، فلا جرم صار في كل واحدة من المسألتين روايتين، إحداهما بالنص والأخرى بالنقل⁽⁸⁵⁾.

واستناداً إلى مجد الدين ابن تيمية (المتوفى عام 1254/652)، جد تقي الدين ابن تيمية، يروي الطوفي مسألة أخرى من مسائل التخريج والنقل: تعتبر التوصية الخطية بإرث صحيحة برأي الإمام. إلا أن الشهادة على توصية خطية بإرث تعتبر لاغية وباطلة إذا أدلى بالشهادة دون علم بتفاصيلها. وهكذا فإن بطلان الشهادة

(85) الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 641.

يجعل الوصية ذاتها باطلة ولاغية. والحجة التي لاحظناها في مسألة الصلاة تسود هنا أيضاً، طالما أن الصفة المشتركة هي الوصية الخطية بإرث. ونتيجة هذا الاستنباط هو أن كل مسألة ستقتضي قاعدتين شرعيتين متناقضتين، إحداهما شرعية الصلاحية، والأخرى هي البطلان⁽⁸⁶⁾.

وخلال فترة ما بعد تشكل المذاهب، حين كانت مرجعية الإمام المؤسس تعتبر غير قابلة للنقاش، أصبحت فعالية التخريج والنقل محصورة، لجهة المرجع، بآراء الإمام وأتباعه. لكن، في الواقع الفعلي وقبل تشكل المذاهب بوصفها حرفة تشريعية، كانت هذه هي الحالة على الإطلاق. فالفقيه الشافعي المبكر ابن القاص (المتوفى عام 335/946) ينقل عشرات، وربما مئات، المسائل التي تمت فيها ممارسة التخريج ضمن أو خارج حدود مجموعة قوانين الإمام ومبادئه الشرعية. (فهو في الحقيقة يعترف، رغم انتسابه للشافعية، أن عمله «أدب القاضي» يقوم على تعاليم الشافعي وأبي حنيفة على حد سواء)⁽⁸⁷⁾. ففي مسألة الرجل الأخرس، اختلف الشافعي وأبو حنيفة خلافاً صريحاً حول ما إذا كان بالإمكان قبول شهادته أم لا إذا كان يعرف لغة الإشارة (يعقل الإشارة). وابن سريج (المتوفى عام 306/918)، الشافعي المتميز وأستاذ ابن القاص، مارس التخريج على أساس هذين المبدئين، والنتيجة هي قبول الرأيين المتناقضين في هذه المسألة: الأول هو أن الشهادة صحيحة، والثاني هو أنها باطلة⁽⁸⁸⁾. وأهم ما في رواية ابن القاص هو أن نشاط ابن سريج نُظر إليه بوصفه يقع ضمن الحدود التأويلية للمذهب الشافعي. فهو

(86) المرجع نفسه، III، 642.

(87) أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري بن القاص، أدب القاضي، تحقيق حسين الجبوري، مجلداً (الطوائف: مكتبة الصديق، 1409/1989)، I، 68. إن غياب المذاهب، وبالتالي غياب الولاء للمذهب، خلال القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع يوضح أيضاً التأثيرات المتبادلة بين وفي أوساط مؤسسي المذاهب. وهكذا ينبغي أن لا نعتبره أمراً غير مرجح الرواية القائلة أنه حين التقى أبو يوسف والشيباني بمالك، تخليا تقريباً عن تلك التعاليم التي طورها في الكوفة لصالح المذهب المالكي: الراعي، انتصار الفقير، 204. وبالرغم من الاستعمال الدعائي الذي استخدمت فيه هذه الرواية، يمكن مع ذلك اعتبارها أصيلة على ضوء ما نعرفه من التأثيرات المذهبية المتداخلة.

(88) ابن القاص، أدب القاضي، I، 306.

يروى أن ابن سريج قد توصل إلى هذين الحليين «على طريقة الشافعي» (فخرجهما أبو العباس ابن سريج على مذهب الشافعي على القولين)⁽⁸⁹⁾. وقد تصادف عملية عزو مماثلة في مسألة معاملة القاضي المتساوية (أو غير المتساوية) لجانبي الادعاء والدفاع في محكمته، فيقول ابن القاص إن «رأي الشافعي هو أن على القاضي أن لا يسمح لأحد الطرفين أن يدلي بحججه أمام المحكمة ما لم يكن الطرف الآخر حاضراً. وقد جاء ابن سريج بهذا الرأي عن طريق التخريج» (قاله ابن سريج تخريجاً)⁽⁹⁰⁾. وقد أصبح تخريج ابن سريج الرأي الرسمي للشافعي.

ويبدو أن الاعتماد على مذهب أبي حنيفة كان عادة متكررة من عادات ابن سريج⁽⁹¹⁾. فالأول ارتأى، مثلاً، أنه لو شهد شهود أربعة أن فعل الزنى وقع، لكنهم اختلفوا جميعاً على المكان المحدد في المنزل الذي وقع فيه الفعل، فإن حد الزنى ينبغي أن يقام بغض النظر عن ذلك. وحجة أبي حنيفة، باعتراف الجميع، أملاها الاستحسان⁽⁹²⁾، لأن القياس لا يجيز إقامة الحد حين يكون هناك شك، بل يقتضي الجزاء أن يطبق فقط حين يتفق الشهود جميعاً على المكان المحدد الذي قيل إن الفعل وقع فيه. وفي مسألة زنا أخرى، فإن الرأي الرسمي

(89) المرجع نفسه.

(90) راجع، I، 214: راجع أيضاً السبكي، طبقات، II، 94 - 95.

(91) وعلى رأي الشيباني أيضاً. ليس مفاجئاً إذاً أن ابن سريج، الشخص الأبرز في المذهب الشافعي بعد الشافعي نفسه، والمسؤول عن نجاح الشافعية الاستثنائي، يظهر في أدب السير الشافعية باعتباره قد طور مذهبه على أساس فقه الشيباني ومبادئ الأصولية. حيث قال الشيرازي في نفس المكان إن ابن سريج «فرع على كتب محمد ابن الحسن»، أي استنبط قواعد شرعية وضعية على أساس مذهب الشيباني. ولعله بسبب ذلك عبر الشافعية المتأخرون عن بعض التحفظات حول طبيعة تعاليم ابن سريج. وأحد العبارات التي غالباً ما تقتبس هي العبارة التي صاغها أبو حامد الاسفراييني الذي قال إننا (نجري مع أبي العباس في ظواهر الفقه دون الدقائق). راجع الشيرازي، الطبقات، 109، ابن قاضي شعبة، طبقات، I، 49.

(92) حول الاستحسان، راجع Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 107-11 تاريخ النظريات الفقهية (كمبريدج، 1997)، وصدر مترجماً إلى العربية عن دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

للمذهب الشافعي أنه إذا ما شهد شاهدان أن رجلاً واقع امرأة عن تراضٍ، وشهد شاهدان آخران أنه اغتصبها، فهو لا يعتبر في هذه الحالة عرضة لعقوبة الرجم التي تفرضها إقامة الحدود. وابتاع مبادئ التخريج كما ذكرنا أعلاه، نقل ابن سريج القاعدة الشرعية في الحالة الشافعية إلى الحالة الحنفية، والنتيجة أنه إذا وجد شك حول ما إذا وقع الاتصال الجنسي بوصفه اغتصاباً أو بالتراضي، فإن الرجل ينبغي أن يلقي العقوبة القصوى على الرغم من ذلك⁽⁹³⁾.

وابن القاص مارس أيضاً التخريج، حاصداً لمذهبه الشمار التي تعهدها بالرعاية الأحناف والفقهاء الآخرين، بمن فيهم الشيباني ومالك⁽⁹⁴⁾. وارتكز تخريجه إلى حد كبير على مذهب الشافعي إلى جانب الآراء الحنفية، لكنه كثيراً ما كان يتكل على آراء أبي حنيفة حصراً⁽⁹⁵⁾. ويخرج بآراء مستنبطة كان يعتبرها هو وخلفاؤه من أصل شافعي. والغالب أن الاستعارة هذه من التعاليم المذهبية لمذهب آخر وعزو الرأي المنقول إلى مذهب المرء الخاص وإلى مؤسسه كانت على أية حال مقتصرة على الشوافع. وليس من غير المألوف، مثلاً، أن تجد آراء حنبلية قد استنبطت عن طريق التخريج من مصادر حنفية أو مالكية أو مصادر أخرى⁽⁹⁶⁾. لكن إذا كانت فعالية التخريج تضمنت بصورة روتينية الغرف من الذخيرة المذهبية

(93) سيف الدين أبو بكر محمد القفال الشاشي، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تحقيق ياسين دراركا، 8 مجلدات (عمان: دار الباز، 1988)، VIII، 306.

(94) ابن القاص، أدب القاضي، I، 105، 106، 109 - 110، 112، 114، 136، 146، 195، 198، 213، 251، 255، 54 - 253، 251، II، 359، 423، وأماكن أخرى. راجع 84 - 87 أعلاه.

(95) المرجع نفسه، I، 112، 213؛ II، 359، 420، 447، وأماكن أخرى. راجع مثلاً I، 251، II، 417، حول الاعتماد الحصري على أبي حنيفة وتلميذه.

(96) علاء الدين علي بن محمد بن عباس البعلبي، الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (بيروت: دار الفكر 1396/1949)، 15. كثيراً ما يُستشهد بابن المنذر المتوفي عام 318/930، في الأعمال الحنبلية بوصفه مرجعاً، علماً أنه لم يكن حنبلياً. في الحقيقة، قال عنه كتاب السير أنه كان مجتهداً مستقلاً، بالرغم مما يقال أيضاً من أنه كان فرداً متميزاً من أفراد المذهب الشافعي وأنه انخرط في التخريج على الأسس الشافعية. حول ابن المنذر، راجع النووي، المجموع، I، 72. السبكي، الطبقات، II، 126 - 29.

للمذاهب الأخرى، فإنه يمكن اعتبار الشوافع المبتدعين الأول، لأنهم، كما يشهد الطوفي، كانوا ميالين لهذا النشاط بصورة خاصة⁽⁹⁷⁾.

لكن الأحناف لم يتخلفوا عنهم كثيراً. ففي وقت سابق في هذا الفصل، ناقشنا المستوى الأول من مستويات التصنيف الهرمي للتعالم الشرعية الحنفية. ففي هذا التصنيف، توجد ثلاثة مستويات للتعالم، وكل مستوى يتألف من فئة أو أكثر. والمستوى الأعلى للتعالم الرسمية، المعروف باسم **ظاهر الرواية** أو مسائل الأصول، يوجد في أعمال السادة الثلاثة الأوائل، أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ابن الحسن الشيباني⁽⁹⁸⁾.

وما أعطى لهذه الأعمال سلطتها المرجعية التي تتمتع بها هو فكرة أنها نُقلت عبر عدد كبير من القنوات عن طريق فقهاء أكفاء ثقات. ويعزى عدد هامشي من هذه الحالات التي تنتمي إلى هذه الفئة من التعالم إلى زفر والحسن بن زياد. ويطلق على المستوى الثاني مصطلح **مسائل النواذر**، وهي مجموعة من التعالم تنسب أيضاً للسادة الثلاثة لكن بدون مصادقة سلطة مرجعية لا لجهة الناقلين المؤهلين تأهيلاً عالياً ولا لجهة العدد الكبير لطرق الرواية⁽⁹⁹⁾. ويتألف المستوى الثالث مما اصطلح على تسميته بالواقعات أو النوازل، وهي حالات لم يتناولها السادة الأوائل والتي حلها الفقهاء المتأخرون. وكانت هذه الحالات جديدة والفقهاء

(97) الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 642. توضيح الطوفي هو أن مذهب الشافعي، الذي كثيراً ما تضمن أكثر من رأي لكل حالة، أدى إلى ظهور النشاط الثري للتخريج.

(98) الأعمال التي تجسد مذاهب الثلاثة هي ستة أعمال، جمعها كلها الشيباني. وهي: الميسوط، والزيادات، والجامع الكبير، والجامع الصغير، والسير الكبير والسير الصغير. راجع ابن عابدين، الحاشية I 69. لكن في شرحه للمنظومة 17 - 18، يقدم ابن عابدين تمييز ابن كمال بين ظاهر الرواية ومسائل الأصول، وهو تمييز يعتمد فيه بدوره على تفريق السرخسي بينهما. والأول، كما يرى ابن كمال، يقتصر على الأعمال الستة المذكورة، أما الأخير، فقد يُدرج حالات تنتمي إلى النواذر التي تشكل الفئة الثانية من فئات التعالم.

(99) تتضمن هذه الأعمال كيسانيات الشيباني، وهارونيات وجرجانيات، ومحرر ابن زياد، وكتاب الأمالي لأبي يوسف.

الذين «سئلوا عنها» وقدموا حلولاً لها «كانوا كثر»⁽¹⁰⁰⁾ وما له أهميته ودلالته الخاصة هنا هو حقيقة أن الغالبية العظمى من هذه الحالات حُلت عن طريق التخريج⁽¹⁰¹⁾. ومن بين الأسماء المرتبطة بهذه الفئة من المذهب الحنفي عصام بن يوسف (المتوفى عام 825/210)، وإبراهيم بن رستم (المتوفى عام 826/211)، ومحمد بن سماعة (المتوفى عام 848/233)، وأبو سليمان الجوزجاني (المتوفى بعد عام 815/200)، وأحمد أبو حفص البخاري (المتوفى عام 832/217)، ومحمد ابن سلمة (المتوفى عام 891/278)، ومحمد بن مقاتل (المتوفى عام 862/248)، وناصر بن يحيى (المتوفى عام 881/268)، والقاسم بن سلام (المتوفى عام 837/223)⁽¹⁰²⁾.

والقول بأن التخريج مورس بكثافة خلال قرون عدة هو حقيقة تؤكدتها نشاطات وكتابات الفقهاء الذين ظلوا في حالة نشاط حتى أواخر القرن السابع/الثالث عشر⁽¹⁰³⁾. فبالرغم من أن النشاط ذاته عرف باسم التخريج، فإن ممارسيه في المذهب الشافعي أصبحوا يعرفون باسم أصحاب الوجوه⁽¹⁰⁴⁾. وقد استمرت تسمية أصحاب التخريج في المذهب الحنفي والمالكي والحنبلي، كما تشهد على ذلك الاستعمالات الإصلاحية في معاجم السير الذاتية والمتون الفقهية. فبالإضافة

(100) ابن عابدين، الحاشية I 59. راجع أيضاً حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مجلدان (استنبول، مطبعة وكالة المعارف الجلية، 1941 - 43)، II، 1281.

(101) ابن عابدين، الحاشية I، 50. ابن عابدين، شرح المنظومة، 25، شاه ولي الله، عقد الجيد، 19.

(102) ابن عابدين، الحاشية I، 69.

(103) ابن أبي العز الحنفي، الإتياع، تحقيق محمد عطاء الله حنيف وعاصم القريبوطي، (عمان، غير منشور، 1984/1405)، 62. وحول التاريخ العام للتخريج - مع الحذر في استخدامه - راجع يعقوب بن عبد الوهاب باحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (الرياض: مكتبة الرشد 1993/1414). ويؤكد ابن الصلاح المتوفى عام 1245/643، أن ممارسة التخريج، حين لا يوجد رأي راسخ في أي مكان، «كانت سائدة مدداً طويلة» (يجوز للمفتي المنتسب أن يفتي فيما لا يجده من أحكام الوقائع منصوصاً عليه لإمامه بما يخرج على مذهبه، وهذا هو الصحيح الذي عليه الأمل وإليه مفرع المفتين من مدد مديدة). راجع عمله أدب المفتي، 96.

(104) ابن الصلاح، أدب المفتي، 97.

إلى الأسماء التي بحثناها آنفاً، هاكم فيما يلي لائحة بالفقهاء الذين يوصفون في هذه القواميس باعتبارهم قد انهمكوا جدياً في التخريج:

- 1 - إبراهيم المزني الشافعي، الذي كان تخريجه من الكثافة لدرجة أن الفقهاء الشافعية المتأخرين ميزوا بين آرائه التي تساوقت مع تأويلات المذهب (وبالتالي قُبلت بوصفها جزءاً هاماً من تعاليم المذهب)، وتلك التي لم تتساوق معها⁽¹⁰⁵⁾. ومع ذلك، ظلت هذه الأخيرة هامة بما يكفي لاعتبارها من قبل بعض الفقهاء كافية بحد ذاتها، لتشكل أساساً لمذهب مستقل⁽¹⁰⁶⁾.
- 2 - علي بن الحسين بن حربويه (المتوفى عام 319/931)، ينسبه الشافعية لهم، لكنه تلميذ من تلاميذ أبي ثور وداود بن خلف الظاهري⁽¹⁰⁷⁾.
- 3 - محمد بن المفضل أبو الطيب الضبي (المتوفى عام 308/920)، من تلاميذ ابن سريج وهو شافعي متميز⁽¹⁰⁸⁾.
- 4 - أبو سعيد الاصطخري (المتوفى عام 328/939)، فقيه كبير من أصحاب الوجوه⁽¹⁰⁹⁾.
- 5 - زكريا بن أحمد أبو يحيى البلخي (المتوفى عام 330/941)، أحد الشافعية البارزين وأحد أصحاب الوجوه⁽¹¹⁰⁾.
- 6 - عمر بن الحسين الخرقى الحنبلي (المتوفى عام 334/945)، الذي انشغل بكثافة في التخريج لكن كتابته التي تضم تفكيره الأكثر إبداعاً ذهبت حين التهمت النيران بيته كما يروى⁽¹¹¹⁾. لكن مختصره الذي استمر بعده فترة

(105) محي الدين شرف الدين بن يحيى النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ثلاث مجلدات (القاهرة: المطبعة المنيرية، 1927)، I، 285؛ ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 8؛ السبكي، الطبقات، I، 243 - 44.

(106) النووي، التهذيب، I، 285؛ ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 8.

(107) السبكي، الطبقات، II، 301 - 02.

(108) ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 66.

(109) المرجع نفسه، I، 75.

(110) المرجع نفسه، I، 76.

(111) إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، 14 مجلداً (بيروت، دار الكتب العلمية)،

228 - 88، XI، 1985.

تكفي لأن يترك أثراً، فقد احتوى على حالات كثيرة من تخريجه الذي عزاه مع ذلك لابن حنبل⁽¹¹²⁾.

- 7 - علي بن حسين أبو الحسن الجوري الشافعي (المتوفى حوالي 330/941)، الذي اعتبر واحداً من أصحاب الوجوه⁽¹¹³⁾.
- 8 - ظاهر السرخسي (المتوفى عام 389/998)، فقيه شافعي كبير. لكن القليل من أعماله نُقل رغم أنه كان من أصحاب الوجوه كما يرى النووي⁽¹¹⁴⁾.
- 9 - أبو عبد الله محمد بن يحيى بن مهدي الجرجاني الحنفي (المتوفى عام 398/1007) معلم القدوري والناطفي، الذي اعتبر من أصحاب التخريج⁽¹¹⁵⁾.
- 10 - عبد الله بن محمد الخوارزمي (المتوفى عام 398/1007)، أحد أصحاب الوجوه ويعتبر فقيهاً رائداً من فقهاء المذهب الشافعي⁽¹¹⁶⁾.
- 11 - يوسف بن أحمد بن كج (المتوفى عام 405/1014)، فقيه شافعي بارز يعتبر واحداً من أكثر أصحاب الوجوه دقة (من أصحاب الوجوه المتقنين)⁽¹¹⁷⁾.
- 12 - عبد الرحمن محمد الفوراني أبو القاسم المروزي (المتوفى عام 461/1068)، الموصوف بأن (له وجوه جيدة في المذهب الشافعي)⁽¹¹⁸⁾.
- 13 - القاضي الحسين بن محمود المروزي (المتوفى عام 462/1069)، شخصية بارزة في المذهب الشافعي وواحد من أصحاب الوجوه⁽¹¹⁹⁾.

(112) راجع مقدمة المحرر لشمس الدين محمد بن عبد الله المصري الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، 7 مجلدات (الرياض مكتبة العبيكان 1413/1993)، I، 47 - 48.

(113) السبكي، الطبقات، II، 307.

(114) النووي، التهذيب، I، 192.

(115) اللكنوي، الفوائد البهية، 202.

(116) ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 144.

(117) المرجع نفسه، I، 197.

(118) المرجع نفسه، I، 266 - 67.

(119) النووي، الطبقات، I، 164 - 65.

- 14 - عبد الرحمن بن بطة الفيرزان (المتوفى عام 1077/470)، فقيه حنبلي يوصف بأنه انخرط في التخريج بعدة طرق (خرَج التخريج)⁽¹²⁰⁾.
 - 15 - أبو نصر محمد بن الصباغ (المتوفى عام 1084/477)، اعتبره البعض مجتهداً مطلقاً وقامة عملاقة من أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي⁽¹²¹⁾.
 - 16 - المالكي أبو طاهر بن بشير التنوخي (المتوفى بعد 1131/526)، الذي قال ابن دقيق العيد عن تخريجه أنه ضعيف منهجياً⁽¹²²⁾.
 - 17 - الفقيه والمصنف الحنفي الشهير برهان الدين المرغيناني (المتوفى عام 593/1196)، مؤلف كتاب «الهداية» الشهير وأحد أصحاب التخريج⁽¹²³⁾.
- حظيت الأعمال البيوغرافية (السير) بعناية خاصة ليس فقط من أولئك الذين انشغلوا بالتخريج، بل أيضاً من أولئك الذين تخصصوا فيه أو جعلوا جل همهم أن يدرسوا وينقلوا التعاليم والآراء الفقهية المستنبطة من خلال هذا النشاط الفقهي الخاص. وهكذا نجد أن أحمد بن علي الأرنائي (المتوفى عام 1245/643)، الشافعي المتميز، يتفوق في نقل الوجوه التي تم تطويرها في مذهبه⁽¹²⁴⁾. وعلى نفس المنوال، يصف كتاب السير الشافعي عثمان بن عبد الرحمن النصري (المتوفى عام 1245/643) بوصفه قد تمتع بمعرفة ثاقبة (بصيراً) بالتعاليم التي طورت عن طريق التخريج⁽¹²⁵⁾.

وملاحظة الطوفي بأن الشافعية شُغلوا بالتخريج أكثر من المذاهب الأخرى يؤكد صحتها بحثنا العام في كتب السير. ففي طبقات ابن قاضي شهبة، مثلاً، يظهر ما يقرب من أربعة وعشرين فقيهاً انشغلوا بهذه الفعالية، لم ندرج منهم أعلاه

(120) ابن رجب، الذيل، I، 26 - 27.

(121) ابن قاضي شهبة، الطبقات، I، 269 - 70.

(122) ابن فرحون، الديباج، 87.

(123) ابن عابدين، شرح المنظومة، 49؛ القرشي، الجواهر المضية، II، 559.

(124) ابن قاضي شهبة، الطبقات، II، 125.

(125) المرجع نفسه، II، 145.

سوى القلة القليلة⁽¹²⁶⁾ ويبين بحثنا في معاجم السير للمذاهب الأربعة أن الشافعية والحنابلة يمكن لكل منهما أن يتباهى بعدد الفقهاء الذين انشغلوا بهذا النشاط أكبر من العدد في المذهبين الآخرين مجتمعين⁽¹²⁷⁾. ومن ناحية أخرى، يقال إن المالكيين، من بين المذاهب الأربعة، هم أقل من انشغل بهذا النشاط⁽¹²⁸⁾.

ويبدو أن الانخراط الشافعي بالتخريج قد وصل ذروته في القرنين الرابع/ العاشر، والخامس/ الحادي عشر، وأن آخر الفقهاء الذين ترتبط أسماؤهم به، حسب ابن أبي الدم، هم المحاملي (المتوفى عام 1024/415) والماوردي (المتوفى عام 1058/450)، وأبو الطيب الطبري (المتوفى عام 1058/450)⁽¹²⁹⁾. بيد أن ادعاء ابن أبي الدم لا يمكن تأكيده تأكيداً كاملاً أو فعلياً لا بمعطيات من المعاجم في السير ولا من كتب الأحكام. وخلال القرون المتأخرة - لا سيما بعد القرن الرابع/ العاشر - استمرت الفعالية في المذهب الشافعي، ولو بزخم منخفض نوعاً ما⁽¹³⁰⁾. وفي المذاهب الأخرى، وجدت أيضاً تعبيراً لها في التعاليم المتأخرة، كما يشهد

(126) راجع، I، 99 - 100 ابن أبي هريرة، 149 (محمد بن الحسن الأستراباذي)، 152 (محمد أبو بكر الأودني)، 154 (محمد بن علي الماسروجسي)، 177 (أبو القاسم الصيمري)، 207 (الحسن أبو علي البندنيجي)، 221 (محمد بن عبد الملك المروزي)، 233 (الحسين بن محمد القطان)، 241 (أبو الحسن الماوردي)، 262 (أبو الربيع طاهر بن عبد الله التركي)، 264 - 65 (أبو سعد النيسابوري)، 266 - 67 (عبد الرحمن الفوراني المروزي).

(127) بالإضافة إلى أولئك الذين عددهم ابن قاضي شهبة (الحاشية السابقة)، راجع النووي، التهذيب، I، 92 - 94، 113، 164، 238. وحول الحنابلة، راجع الزركشي، الشرح، I، 28 وما يليها.

(128) هذا هو زعم القرافي. راجع الراعي، انتصار الفقير، 169. لا بد من الإشارة إلى أن زعم القرافي يجد سنداً أولياً في المصادر، لاسيما في الديباج لابن فرحون.

(129) إبراهيم بن عبد الله بن أبي الدم، أدب القضاء أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات، تحقيق محمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 40.

(130) راجع مثلاً، تقي الدين علي السبكي، فتاوى السبكي، مجلدان (القاهرة: مكتبة القدسي 1937)، I، 324، II، 468، 525؛ السبكي، الطبقات، VI، 186 وما يليها، 193. هذا وما يزال شرف الدين النووي المتوفى عام 1277/676، يتكلم عن التخريج، راجع كتابه المجموع، I، 68.

الإنتاج الفقهي لشخصيتين حنبليتين بارزتين، ابن قدامة المقدسي (المتوفى عام 1223/620) وتقي الدين ابن تيمية (المتوفى عام 1327/728)⁽¹³¹⁾، كما وفي كتابات عدد من فقهاء المالكية والحنفية⁽¹³²⁾.

IV

ومهما يكن من أمر، ليس هناك شك بأن التخريج شكل، في البنية المذهبية الرسمية للمذاهب الأربعة، ثاني أهم مجموعة من مواضيع البحث الشرعي - أي يأتي بالدرجة الثانية بعد التعاليم الفعلية لرموز المذاهب، والثانية فقط حين تنفك عن مجموعة قوانين الرموز. فكثيراً ما كانت المسألة هي أن حالات العزو للإمام تغدو مندمجة اندماجاً يتعذر تمييزه مع تعاليم الإمام أو على الأقل مع ما كان يعتقد أنه تعاليمه (الظاهرة التي تم إثباتها في القسم السابق). وهكذا نكون حتى الآن قد رأينا عدداً من الأمثلة التي أوضحت بشكل ثابت أن تخريج المراجع المتأخرة أصبح ملكاً لرموز المذاهب. ومن المهم أن نشدد على أن عملية العزو هذه لم تمر مرور الكرام على الفقهاء أنفسهم، فقد كانوا على علم تام بها، ليس فقط بوصفها مسألة ممارسة،

(131) راجع النووي، المجموع، I، 68؛ باحسين، تخريج، 266 (مقتبس من موفق الدين ابن قدامة، المغني، 12 مجلداً (بيروت: دار الكتاب العربي 1983)، IX 131)؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 628، ابن الصلاح، أدب المفتي، 126، يتكلم أيضاً عن التخريج. ومثله علي بن سليمان بن محمد المرداوي، تصحيح الفروع، مطبوع مع شمس الدين محمد بن مفلح، كتاب الفروع، تحقيق عبد الستار فراج، 6 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 1985/1405)، I، 51.

(132) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 7 مجلدات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، I، 2، حيث يقدم ملاحظة أولية تفيد أن كتابه يفحص المسائل الشرعية وأساليب تخريجها حسب المبادئ والأفكار العامة التي يفترض أن الآباء المؤسسين هم من أرسى أسسها (يتصفح.. أقسام المسائل وفصولها وتخريجها على قواعدها وأصولها، واثل ب. حلاق، «مدخل إلى الإصلاح العثماني: ابن عابدين حول التقاليد والتغير الشرعي»، محاضر مؤتمر عُقد في اسطنبول، أيار 25 - 30، 1999 (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، تصدر قريباً). راجع أيضاً المالكي الحطاب، مواهب الجليل، I، 41. وحول خطاب القرافي المالكي المتعلق بنظرية التخريج، راجع جاكسون، الشريعة الإسلامية والدولة، 91 - 96. يلاحظ جاكسون أن القرافي نفسه ينخرط في هذه الممارسة أحياناً» (ص 96).

بل أيضاً بوصفها مسألة نظرية. فأبو إسحق الشيرازي، الفقيه والمنظر الشرعي الشافعي، يكرس لهذه القضية فصلاً هاماً بالنسبة لنا في عمله الفذ في الأصول شرح اللمع. هذا ويتركنا عنوان الفصل على بينة بالحقيقة المتعلقة بمسألة أنه «لا يجوز أن يُنسب إلى الشافعي ما خرّجه أحد أصحابه على قوله»⁽¹³³⁾.

والشيرازي يرى أن بعض الشافعية قد أجازوا فعلاً عمليات العزو هذه، وهذا اعتراف هام يصل إلى حد تبيان أن هذه العملية أدركت بوصفها عملاً واعياً⁽¹³⁴⁾، بخلاف الفعل الذي يعزو إلى رموز المذاهب آراء أسلافهم. ويضيف الشيرازي قائلاً إن أشياع المذهب دافعوا عن موقفهم عن طريق إيراد الحجة التالية: إن نتائج القياس تعتبر جزءاً من الشريعة، وهي بالتالي تُنسب إلى الله والنبي ﷺ. والصحيح أيضاً بنفس القدر تماماً هو أن نتائج القياس التي يخرج بها الفقهاء الآخرون على أساس آراء الشافعي يمكن ويجب أن تُعزى للشافعي نفسه. ومع ذلك يرفض الشيرازي هذه الحجة، قائلاً إن نتائج القياس لا تعتبر نصاً قرآنياً ولا حديثاً نبوياً، بل تعتبر رأياً مختلفاً عن دين الله ودين رسوله ﷺ⁽¹³⁵⁾. ويتابع الشيرازي، علاوة على ذلك، قائلاً إن هذا العزو غير جائز حتى دينياً، لأنه لا الشافعي ولا أي من المجتهدين الآخرين له دينه الخاص.

وبعدئذ يورد الشيرازي حجة أخرى يقدمها محاوره: إذا قال الإمام المؤسس برأي ما في قضية ما، ولتكن ملكية بستان، فإن رأيه في قضية أخرى، مثل ملكية الأرض المحيطة بمنزل ما، سيكون مماثلاً. والمغزى هنا، انسجاماً مع الحجة الأولى، هو أن الرأي القابل للقياس الذي لا يستنبطه المؤسس بالضرورة ينتمي إليه على الرغم من ذلك، طالما أن مبادئ الاستنباط المستخدمة في المسألة تفرض

(133) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، II، 1084 - 85.

(134) ظل الجدل وما يتصل به جلياً بعدما كتب الشيرازي بقرنين على الأقل. راجع ابن الصلاح، أدب المفتي، 96 - 97.

(135) الشيرازي، شرح اللمع، II، 1084.

نتائج متماثلة. فيرد الشيرازي محاججاً أن هناك في الواقع فرقاً نوعياً بين مثال المحاور، القابل للقياس، والتخريج، الذي يشتمل دائماً على مسألتين مختلفتين، لا متماثلتين. والمسائل القياسية يمكن أن تُنسب إلى الإمام المؤسس رغم حقيقة أن إحداها لم يكن هو من حلها. لكن حين تكون المسألتان مختلفتين، وتكون إحداها قد حلت عن طريق فقيه آخر، فإنه ينبغي أن يُعتبر عزو الأخيرة إلى الإمام المؤسس أمراً غير جائز⁽¹³⁶⁾.

ويقدم الطوفي إيضاحاً آخر لحجة الشيرازي. فإذا ما تبنى المؤسس حكماً شرعياً ما لمسألة معينة، وبين أيضاً السبب (العلة) التي قادت إلى ذلك الحكم، فإن كل المسائل الأخرى التي لها هذه العلة المحددة ينبغي أن يكون لها نفس الحكم. وبهذا المعنى يمكن القول إن مبدأ المؤسس، الذي استخدم لحل المسألة الأولى، قد قدم الحل للمسائل اللاحقة، حتى ولو أن المؤسس قد لا يكون حتى على علم بوجودها. يمكن، بكلمات أخرى، أن تنسب المسائل المتأخرة إليه⁽¹³⁷⁾. أما إذا حل مسألة دون أن يبين العلة الكامنة خلفها، وإذا لم يبين نفس الحكم الشرعي الذي استنبطه لهذه المسألة على ما يبدو وكأنه مسألة مماثلة، فإن مذهبه في كلا المسألتين ينبغي النظر إليه باعتباره غير ذي صلة. فالتباين أمر مفروغ منه وذلك بسبب الإمكانية الواضحة وهي أنه كان سيبن علة مختلفة لكل مسألة أو لمجموعة مسائل. ويضيف الطوفي، لكن الكثير من الفقهاء تجاهلوا هذه الفروقات وأجازوا فعل التخريج على الرغم من ذلك⁽¹³⁸⁾.

وشهادة الطوفي، مشفوعة بشهادة الشيرازي، معبرة. فهي لا تنم فقط عن وجود نشاط تفسيري فقهي هام هيمن على التاريخ الشرعي رداً لا بأس به من الزمان، بل تميظ اللثام أيضاً عن القضايا المنهجية التي اقتضاها هذا النشاط. فالميل

(136) المرجع نفسه، II، 1085.

(137) الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 638: «إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعل بينها فمذهبه في كل مسألة وُجدت فيها تلك العلة كمذهبه في هذه المسألة». راجع أيضاً المقدمة للزركشي، الشرح، I، 28 وما يليها.

(138) الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 639.

إلى عزو التعاليم إلى الإمام المؤسس شكل في نهاية المطاف نقطة حيوية في الجدل بين الجانبين. والغريب أن العرض النظري للتخريج لم يفسر مساهمات المرجعيات الخارجية بالنسبة لمذهب المؤسس. فتطويع التعاليم الحنفية واستيعابها داخل المذهب الشافعي لم يُعطَ، مثلاً، ما يستحقه من اهتمام. في الحقيقة، لأن التطوير النظري للتخريج ظهر في وقت كانت المذاهب فيه قد بلغت كمال تطورها، فلا بد أنه لم يكن من مصلحة الفقهاء المنتسبين المثل أن يكشفوا دينهم للمذاهب الأخرى. ويمكننا أن نحدس بأن الدين كان إلى حد كبير متبادلاً بين كل المذاهب، الأمر الذي يوضح لماذا لم يجد أي فقيه أنه من المناسب أو من الحكمة أن يكشف دين المذاهب الأخرى لمذهبه. فللمرء أن يشك بأن مذهبه الخاص سيكون بنفس القدر عرضة للتهمة ذاتها.

V

من الواضح إذن أن الاجتهاد عن طريق التخريج كان نشاطاً تفسيرياً مهماً لعدة قرون، وأن عدداً كبيراً من الفقهاء على الأقل اعتادوا عزو نتائج أبحاثهم الفقهية للمؤسسين⁽¹³⁹⁾. وعملية العزو هذه، والتي هي واحدة من عمليات الإسقاط - الارتجاعي، أدت في آن واحد إلى استكمال وتعزيز عملية العزو الأخرى التي قُيدت بواسطتها للأئمة المؤسسين أنفسهم مجموعة من التعاليم التي طورها أسلافهم. لكن هذا لا يعني أن العمليتين كليهما كانتا من الطبيعة ذاتها، إذ أن إحداها عمل مقصود بينما لم تكن الأخرى كذلك. فعملية تقييد التعاليم التي طورها الأسلاف لحساب المؤسسين المفترضين لم يُعترف بها أبداً، سواء من قبل المنظرين أو أصحاب المهن الشرعية. والخطاب الفقهي الإسلامي يسكت بكل

(139) راجع بهذا الخصوص عبارة الحنبلي ابن قاسم، المقتبسة في كتاب الزركشي، الشرح، I، 31 - 32. أدت عملية العزو هذه إلى بروز لغة اصطلاحية فعالة اقتضت التفريق بين الآراء الفعلية للأئمة وتلك التي وضعت على ألسنتهم. فابن عابدين، مثلاً، يحتاج بأن من غير المناسب أن تستخدم صيغة «قال أبو حنيفة» إذا لم يكن أبو حنيفة نفسه يقول بالرأي. ويؤكد أن تخريجات الفقهاء الكبار ينبغي أن ينص عليها بصيغة مقتضى مذهب أبي حنيفة هذا. راجع له شرح المنظومة، 25.

بساطة عن هذه المسألة. أما عمليات العزو عن طريق التخريج فقد اعترف بها على نطاق واسع.

وتفسير هذه الظاهرة ليس بالأمر العسير: عزو الآراء المتأخرة لمؤسس ما يمكن أن، وكان فعلاً، مسوّغاً بالحقيقة المفترضة القائلة إنه تم التوصل إلى هذه الآراء على أساس منهجية الاستنباط الشرعي التي بناها كلها المؤسس المفترض. والافتراض الكامن في هذا التبرير هو أن المؤسس كان سيتوصل بنفسه إلى هذه الآراء بالذات لو أنه انكب على دراسة المسائل التي واجهت أتباعه المتأخرين. لكنه لم يفعل ذلك، لأن الحالات (النوازل) التي تحدث للمسلمين اعتبرت غير محدودة. وهنا يوجد عنصران متميزان يعززان مرجعية المؤسس أكثر على حساب أتباعه. فهي، أولاً، تجعل نشاطهم التفسيري، أو اجتهادهم، يبدو استنباطياً لكنه قبل كل شيء ميكانيكي: فكل ما هم بحاجة للقيام به هو أن يتبعوا التصميم المنهجي للإمام. ومفهوم التبعية المنهجية هذا يتغلغل ليس فقط في الطبقات الفقهية، بل أيضاً في كل بنى الأحكام الشرعية وأدبيات سرد السير الذاتية، أي تركيبة القانون الاجتماعية والمذهبية والتأويلية. فالأحكام الشرعية، كما سنرى في الفصل الرابع، قام على التطابق مع مبادئ الإمام، التي تشكل أساس القواعد الشرعية الفردية، بقدر ما قامت على مجموعة من الاعتبارات الأخرى المنبثقة عن مقتضياتها الاجتماعية الخاصة التي فرضت بدورها تلك الاعتبارات. وبالمثل، كان أدب السيرة، أحد السمات الأساسية للشرعية الإسلامية، مدفوعاً دفعاً شاملاً عن طريق البنى الهرمية التي ما كان لها معنى لولا الأسس الفقهية التي أرست أسسها شخصية الإمام البارزة. والعنصر الثاني هو أن تنسب إلى الإمام المؤسس بالجملة عملية إنشاء نظام كامل للمنهجية الشرعية التي تشكل في الواقع الأساس القضائي للمذهب. وقد بينت في مكان آخر أن النظرية الشرعية ومنهجية التشريع ظهرت ككينونة عضوية متماسكة بعد وفاة الشافعي بقرن تقريباً وبعد نصف قرن كامل من وفاة آخر الرموز الذين استمرت مذاهبهم وهو، تحديداً، أحمد بن حنبل⁽¹⁴⁰⁾.

(140) حلاق، مصدر سابق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟» (140) «was al-Shafi'i the Master Architect» 587 وما يليها.

وحقيقة الأمر هو أن النظرية الشرعية (أصول الفقه) ومبادئ الأحكام الشرعية (الذي يعرف أيضاً باسم الأصول)⁽¹⁴¹⁾ كليهما كانا عبارة عن تطورات تدريجية بدأت قبل الأئمة المفترضين واستمرت لتبلغ نضجها التام بعد رحيلهم بزمان طويل.

وإذا ما أخذنا بالاعتبار علو المنزلة والمرجعية المرتبطتين بشخصية الأئمة المؤسسين، يغدو الإقرار بدينهم لأسلافهم المباشرين، الذين كانوا فقهاء مثلهم، اندحاراً للذات⁽¹⁴²⁾. وكان لابد من قطع هذه الصلة بأي ثمن؛ ولابد من استبدالها بصلة أخرى يواجه فيها الأئمة نصوص الوحي مباشرة، كما رأينا في المثال التعليمي الذي قدمه السرخسي والمتعلق بجباية ضريبة العشر⁽¹⁴³⁾. فمن الواضح أنه

(141) راجع الفصل الرابع أدناه.

(142) رأينا للتو أن أبا حنيفة ارتبط بالعبارة الشهيرة، «نحن رجال وهم رجال». وهذه العبارة، لاسيما في ضوء المكانة المرجعية الرسمية التي حظيت بها في المذهب، لا بد أنها كانت تهدف إلى تحدي أي اعتراف مديونيته. راجع الحاشية 10 فيما سلف.

(143) راجع القسم II فيما سلف. أحد دلالات نتائج بحثنا في هذا الفصل يتعلق بالجدل بين الباحثين الحديثين حول قضية باب الاجتهاد. فمقابل الفكرة القديمة القائلة إن باب الاجتهاد قد أغلق - التي أيدها شاخنت وعبر عنها فعلاً - يجادل بأن هذا النشاط الخلاق استمر حتى أواخر القرون الوسطى على الأقل. راجع Wael B. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihād Closed?» *International Journal of Middle East Studies*, 16: 3-41 (1984). (وائل حلاق، «هل أغلق باب الاجتهاد؟» المجلد الدولي لدراسات الشرق الأوسط، 1984). وقد حاول نورمان كالدر أن يثبت أن «شاخنت سيكون مصيباً في تأكيده على إغلاق باب الاجتهاد حوالي العام 900 (ميلادية) إن كان يقصد أن المجتمع الإسلامي آنئذ قد تقبل مبدأ الانتساب أو الانضمام المذهبي. وسيكون حلاق مصيباً في تأكيد أن باب الاجتهاد لم يغلق، إن كان يميز تمييزاً واضحاً بين نوعي الاجتهاد - الاجتهاد المستقل والاجتهاد المنتسب». راجع Calder, «al-Nawawī's Typology». 157. (كالدر «طبقات النووي»، 157). والآن، إذا كانت نتائج بحثنا مقبولة، فإن تمييز كالدر - الذي أشار إليه آخرون سابقاً - يصبح بلا معنى تماماً، لأنه لم يوجد أبداً في المقام الأول. وإن كان هناك في يوم من الأيام ادعاء لصالح إغلاق باب الاجتهاد، فربما كان القصد منه شيئاً واحداً لا غير، أي، الحؤول دون نشوء مذهب جديد، وعلى رأسه، بطبيعة الحال، إمام سيفترض به أن يقدم منهجية شرعية ومجموعة من المبادئ الشرعية القانونية الوضعية المختلفة نوعياً عن تلك التي تبنتها المذاهب القائمة.

لم يكن بالإمكان الركون إلى الصلة مع الفقهاء السابقين مباشرة، الأمر الذي لم يعبر عنه بوصفه قضية نظرية. أما التخريج فقد عبروا عنه بطريقتهم، وهنا يكمن الفرق⁽¹⁴⁴⁾.

(144) تجد نتائج البحث في هذا الفصل ما يعززها لدى جماعات عدة، يقارب كل منها الموضوع العام نفسه من زاوية مختلفة تماماً. راجع حلاق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟» الذي أعيدت طباعته في كتابه *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Variorum: Aldershot, 1995) ومن ضمنها الملحق، Melchert, *Formation of the Sunni Schools*. (ميلتشرت، تشكل المذاهب السنية)، Jonathan E. Brockopp, «Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their *Muktasars*,» *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998): 167ff. (جوناثان ي. بروكوب، «الفقه الإسلامي المبكر في مصر، باحثان ومختصراهما»، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية). ويمكن للمرء أن يضيف إلى هذه الكتابات عمل Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993). (نورمان كالدر، دراسات في الفقه الإسلامي المبكر، أكسفورد: 1993)، لكن عليه أن يتوخى الحذر، لأن كالدر يعول كثيراً على الدليل المتاح له. حول نقد هذا العمل، راجع المصادر التي يستشهد بها Harald Motzki, «The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwatta'* and Legal Traditions,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18-83, at 19. n.3. (هارلد موتسكي، «النبي والهرّة: حول موطأ مالك والفقه والأحاديث»)، دراسات القدس في العربية والإسلام، 22 (1998): 18 - 83، وفي الصفحة 19، الحاشية 3.

نشأة وتمكُّن المرجعية للمذاهب الفقهية

I

إن القول بأن من يدعون بالمؤسسين لم يكونوا مجتهدين مطلقين حقاً، وأنهم لم يمارسوا الاجتهاد على منصة المحكمة، ناتج عن بحث له دلالات ضمنية غاية في الأهمية. وهذا هو حال استنتاجنا، في الفصل الثاني، القاضي بأن مرجعية من يدعون بالمؤسسين كانت إلى حد كبير من إبداع مراحل لاحقة، نتجت في جانب منها عن المرويات التي نسبها الخلف لأئمة مذاهبهم، وفي الجانب الآخر من خلال التنكُّر اللاحق للمساهمات الهامة التي أسهم بها الفقهاء الأوائل في تشكيل المذاهب. وأحد الدلالات الهامة لنتائج البحث هذه هي أن المذاهب التي نُسبت للأئمة لم تعتمد على مواهبهم كمجتهدين مطلقين، أو، على أية حال، كمجتهدين مقيّدين. فقد كان هناك فقهاء كُثُر مثلهم خلال فترة التشكل التي بدأت في نهاية القرن الأول/السابع واستمرت حتى منتصف القرن الرابع/العاشر. ومن الواضح أن أيّاً منهم، سواء أكان مؤسس مذهب أم لا، لم يُنشئ مذهبه من فراغ فقهي - شرعي واجتماعي. فقد درسوا الشريعة عن الأجيال السابقة للباحثين الشرعيين ونقلوا عنهم تعاليم متراكمة شملت آراء رسمية وأخرى أقل رسمية في آن واحد. وقاموا، بالطبع، بإعادة صياغة جانب من هذه التعاليم المتراكمة، مساهمين بذلك في إنشاء الخلاف، مجموعة القوانين المختلف عليها. لكنهم أيضاً نقلوا نقلاً سليماً إلى الجيل التالي من الباحثين الشرعيين جانباً جوهرياً من التعاليم التي تلقوها

من معلمهم أو زملائهم الأعلى مقاماً. وكان مدى براعتهم وإبداعهم في إعادة صياغة جانب من التعاليم التي تلقوها أمراً مألوفاً بالتأكيد لدى كافة المؤسسين وكثير غيرهم ممن لم يكونوا محظوظين بما يكفي لأن تطلق عليهم القوى التاريخية اللاحقة اسم مؤسسي مذاهب. إذ، كما رأينا في الفصل السابق، كانت هذه القوى المعقدة، وليس المساهمات المحددة للأئمة أنفسهم، هي التي حوّلت بعضهم إلى مؤسسي مذاهب.

وهذا ما يوضح جزئياً سبب بروز ابن حنبل كمؤسس بينما لم يبرز المزني، الفقيه الأكثر إبداعاً وبراعة بكثير. فبالرغم من الانحيازات المذهبية لأدب السير اللاحق لصالح تعاليم مذهب رسمي مرجعي بصورة دقيقة وموحدة نوعاً ما، يبرز المزني مع ذلك على أنه كان فقيهاً متمرداً في الموروث الشافعي. ولعله يُربط، أكثر من أي فقيه آخر سواه في هذا المذهب، بما اصطلح على تسميته التفردات، وهي تسمية كثيراً ما استخدمت، حين تقال عن فقيه ما، للإشارة إلى أنه انحرف عن التعاليم السائدة في المذهب، بالمعنى الضيق للكلمة. إذ كثيراً ما كان يجري التأكيد في أدب السير للمذهب الشافعي على أن تفردات المزني لا تعتبر جزءاً لا يتجزأ من أحكام المذهب الشافعي⁽¹⁾. وفي الحقيقة، يقال إنه ألف رسالة كاملة وفق مذهبه الخاص، وليس وفق مذهب الشافعي⁽²⁾. وكانت مخالفاته لآراء الشافعي من الكثرة لدرجة أن المروزي (المتوفى عام 916/304) شعر بأنه مجبر على أن يكتب رسالة أساسية (مجلداً ضخماً) في محاولة لإيجاد تسوية بين آراء الاثنين، ربما عن طريق تقريب آراء المزني أكثر إلى آراء الشافعي، على الأقل في حدود ما كان ذلك ممكناً. ويشير خطاب السير إلى أن هاجس المروزي الأكبر في هذا العمل هو أن يخفف من حدة انتقاده (اعتراضاته) للشافعي. لكن يبدو أنه، رغم مساعيه الحميدة، كان عاجزاً عن إقناع نفسه على الوقوف بصورة ثابتة إلى جانب الشافعي، ويقال إنه كثيراً ما وجد رأي المزني أفضل من رأي

(1) السبكي، الطبقات، I، 243؛ ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 8 (حول مرجعية ابن كح المتوفى عام 1014/405).

(2) النووي، التهذيب، I، 285؛ السبكي، الطبقات، I، 245 - 46.

الشافعي⁽³⁾. ومن المهم أن نشير في هذا السياق إلى أن أبا بكر الفارسي (المتوفى عام 960/349) هاجم المزني لصالح الشافعي بعد وفاة المروزي بنصف قرن، حين كانت آراء المذهب قد وصلت إلى مرحلة أنضج من مراحل تطورها⁽⁴⁾.

وعلى هذا الأساس لم يكن المزني، في عيون الفقهاء المتأخرين المتكيفون مع المذهب، تلميذاً مخلصاً للمذهب. وكانت الغاية من هجوم أبي بكر الفارسي هي تبيان هذه النقطة أكثر. لكن خلال فترة ما قبل المذهب، التي لمع فيها نجم المزني، كانت المناورة الفقهية غير المقيدة ما تزال ممكنة. وبفضل قوة المحافظة على الأصول، تضافرت بصائر المتقدمين والمتأخرين على حد سواء، على إبداع صورة مزدوجة للمزني، إذ يُروى أن الجويني والرافعي قد قالوا إن تعارضات المزني تشكل جزءاً من مذهبه الخاص المستقل، بينما يحظى تخريجه، الذي يتطابق فيه مع الشافعي، بقصب السبق على أية تعاليم فقهية أخرى ضمن المذهب الأحدث عهداً، وبالتالي ينتمي بصورة لا مفر منها إلى المذهب الشافعي⁽⁵⁾. ويحاجج الرافعي أننا لو وضعنا التخريج جانباً لكان الرجل «صاحب مذهب مستقل»⁽⁶⁾. لكن لم يوجد مذهب مزني بسبب فشله في اجتذاب الأتباع.

وليس في نيتنا هنا أن نوضح الظروف التي حالت دون بروز المزنية، وعملت لصالح بروز الشافعية والحنبلية، وغيرها. ولا هو حتى في حدود معرفتنا أن نجيب على هذا السؤال حالياً. ويكفي أن نشير إلى أن حالة المزني تشبه، جزئياً على الأقل، حالة العديد من المجتهدين الأوائل الآخرين الذين كانت إنجازاتهم الاجتهادية أرفع منزلة من إنجازات بعض مؤسسي المذاهب، لكنها مع ذلك لم تلق الاعتراف نفسه.

(3) ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 71.

(4) المرجع نفسه، I، 94 - 95.

(5) المرجع نفسه، I، 8؛ النووي، التهذيب، I، 285: «إذا تفرد المزني برأي فهو صاحب مذهب وإذا خرج للشافعي قولاً فتخريجه أولى من تخريج غيره وهو ملتحق بالمذهب لا محالة»

(6) ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 8.

فالمزني لم يكن وحيداً، والمجتهدون المستقلون استمروا في إثبات أهليتهم لمواجهة تحدي صياغة الشرع. وقد سُجِلت أسماؤهم ونشاطاتهم الاستثنائية مفصلة في أدب السير، بالرغم من المحاباة «المذهبية» التي أظهرتها هذه الأعمال المتأخرة لصالح الانتساب للمذهب. فليس المزني فقط، بل أيضاً حرملة (المتوفى عام 243/857)، وهو تلميذ آخر للشافعي، يقال إنه وصل إلى هكذا مستوى من العلم والإنجاز الشرعي لدرجة اعتباره مسؤولاً عن مذهب خاص به⁽⁷⁾. وثمة فقيه عراقي آخر جمعت أفكاره عناصر من المذهب الكوفي وتعاليم الشافعي هو إبراهيم بن خالد أبو ثور (المتوفى عام 240/854)، الذي لم يقبل الشافعية المتأخرون بتفرداته لأنه «صاحب مذهب خاص به»⁽⁸⁾. ومن بين المالكيين الذين عبروا عن ميل قوي إلى التفكير المستقل لدينا أحمد بن زياد وسعيد بن محمد بن الحداد (وكلاهما يبدو أنهما نشطا حوالي نهاية القرن الثالث/التاسع)، اللذان يقال أنهما رفضا رفضاً مطلقاً أن ينحنيا لسلطة الأئمة المرجعية دون أن يتيحاً لتفكيرهما أن يحكم عليها أولاً⁽⁹⁾.

وإلى قائمة المجتهدين المستقلين هذه لابد أن نضيف مجموعة الفقهاء المتميزة جداً والمعروفة باسم «المحمدون الأربعة»، وهم تحديداً: محمد بن جرير الطبري (المتوفى عام 310/922)، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (المتوفى عام 311/923)، ومحمد بن نصر المروزي (المتوفى عام 294/906)، ومحمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى عام 318/930)⁽¹⁰⁾. وقد اعتبر الأربعة مجتمعين مجتهدين مستقلين طوروا تعاليم شرعية مستقلة نُظِر إليها لاحقاً باعتبارها تشكل عدداً كبيراً من التفردات⁽¹¹⁾. وهذه الظاهرة تضعنا أمام مشكلة في

(7) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، 188.

(8) ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 3 - 4.

(9) أبو عبد الله محمد بن حارث الخشني، قضاة قرطبة (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1982)، 282، 201 - 202.

(10) السبكي، الطبقات، II، 20 - 26، 126 - 130، 130 - 135، 40؛ ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 60، 62؛ السيوطي، الرد، 189؛ الشيرازي، الطبقات، 86 - 87.

(11) السبكي، الطبقات، II، 139. راجع أيضاً مراجع مذكورة في الحاشية السابقة.

التاريخ الشرعي الإسلامي لأن مساهماتهم لا تبدو أقل أهمية واستقلالية ذهنية من مساهمات المؤسسين الأربعة، ومع ذلك، لم يفلحوا أبداً في تأسيس مذاهب خاصة بهم، أو على الأقل لم يفلح أي مذهب من هذا القبيل في البقاء على قيد الحياة. وهذه المشكلة، وعلى نحو لا سبيل إلى إنكاره، لا يمكن أن تُفصل عن المأزق الذي ناقشناه لتونا، وبالتحديد، لماذا برز أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل كأئمة ومؤسسين؟ ولتُعقد الأمور أكثر، نضيف إلى ذلك، لماذا نجحت مذاهبهم في حين فشل الآخرون؟ إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة ستمضي بنا، على أية حال، إلى ما وراء حدود بحثنا الحالي⁽¹²⁾.

مع ذلك فإن المشكلة الأخرى التي أثارها المحمدون الأربعة هي مكانتهم في الترتيب المذهبي للمذاهب الأربعة، التي لم ينفصلوا عنها انفصلاً كبيراً. لقد رأينا لتونا أن ابن المنذر النيسابوري يبرز بوصفه ذا شأن رفيع في المذهب الحنبلي المتأخر⁽¹³⁾، وكان الأربعة معاً في الوقت نفسه يعتبرون، بصورة متضاربة نوعاً ما، أعضاء في المذهب الشافعي⁽¹⁴⁾. ومع ذلك نجح الطبري في اجتذاب الأتباع، وكان له لفترة قصيرة على الأقل مذهب منفصل بصورة معترف بها عن سلفه المذهب الشافعي⁽¹⁵⁾. وعلى المنوال نفسه، يبدو أن ابن خزيمة كان له أتباعه الخاصين، ومن أبرزهم دعلج بن أحمد السجزي (المتوفى عام 962/351) الذي «اعتاد أن يصدر الفتاوى حسب مذهب ابن خزيمة»⁽¹⁶⁾. أما القاضي أبو بكر أحمد بن كليل فلم يصدر الفتاوى حسب مذهب الطبري، علماً أنه كان تلميذه وأحد أصحابه.

(12) راجع المقدمة، حاشية 3 فيما سلف.

(13) راجع ابن قدامة، المغني، XI، 259، 263، 271، 272، 277، 281، وأماكن أخرى. راجع أيضاً مراجع محرر ابن قدامة في محمد بن إبراهيم النيسابوري بن المنذر، الإجماع، تحقيق عبد الله البارودي (بيروت: دار الجنان، 1986)، 182 وما يليها، 187 وما يليها، 191 وما يليها، 201 وما يليها، وأماكن أخرى.

(14) السبكي، الطبقات، I، 244؛ II، 126، 139؛ ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر 1398/1978)، 302.

(15) راجع ابن النديم، الفهرست 326 - 29، الذي يضع الجبرية على قدم المساواة مع المذاهب الأخرى. راجع أيضاً السيوطي، الرد، 189.

(16) السبكي، الطبقات، II، 222.

وعلى العكس من ذلك، يقال إن ابن كليل لم يتفق مع معلمه الخاص، مختاراً بدلاً من ذلك اتباع مذهب متميز تشكل من خليط من مذاهب متعددة⁽¹⁷⁾.

ما سبق ليس سوى عينة من الملاحظات والمعطيات للسير المخصصة للفقهاء الذين نشطوا في نهاية مرحلة التشكل، أي تقريباً في منتصف القرن الرابع/العاشر. والصورة التي تبرز هي صورة التعددية. فمن يدعون بالمجتهدين المستقلين، أمثال أبي ثور والمزني والمحمدون الأربعة، لا يقال فقط إنهم طوروا مذاهبهم الخاصة بل أسهموا أيضاً في إنشاء تلك المذاهب التي ليست لهم. فكلهم طوروا، ولو بدرجات متفاوتة، مذاهبهم الشرعية الخاصة، ومع ذلك جُندوا جميعاً لتقديم الدعم المذهبي في المذهب الشافعي. وابن المنذر، أحد المحمدين الأربعة، انتحلت تعاليمه بصورة أشد كثافة في المذهب الحنبلي⁽¹⁸⁾.

II

أصبحت التعددية كلية الوجود مقيدة بصورة مطردة مع بداية القرن الرابع/العاشر، كما يستدل من المعطيات المتضمنة في كتب السير. ففي حدود هذه الفترة، بدأ المذهب يتبلور بوصفه طائفة، إذ أنه لم يمض طويل وقت بعد ذلك حتى وصل المذهب إلى أن يُعترف به عموماً بوصفه بنية رسمية. لكن لا بد من التمييز في هذه المرحلة بين تطورين منفصلين نوعاً ما يتعلقان بنشوء المذهب، أو على الأقل بتسميته المعتادة، مذهب. فكلمة مذهب كانت تعني عدداً من الأشياء المختلفة، حسب استخدام الكلمة، والسياق المحدد الذي تستخدم فيه. فأحد معاني المفردة كان يشير إلى الانتساب الشخصي لمذهب إمام ما، وهو المعنى الذي برز وتغزز تماماً بحلول منتصف القرن الرابع/العاشر. ولعل أحد المعاني الأخرى الأهم للمفردة هو دلالاتها على المذهب النظري والوضعي للإمام بوجه خاص ولأتباعه بوجه عام. وبناء على ذلك حظيت المفردة، بهذا الاتجاه، بمعنى «الآراء المشهورة لمذهب ما»، المعنى الذي لم يظهر في صيغته النهائية حتى وقت

(17) السيوطي، الرد، 190.

(18) راجع الحاشية 13 فيما سلف.

لاحق، ربما في أواخر القرن السادس/الثاني عشر. لكن العملية التي تطور هذا المعنى في إطارها كانت عملية مطولة، ثبت أن القرن الرابع/العاشر والقرن الخامس/الحادي عشر هما الفترة الأكثر أهمية في تطورها.

فبينما كانت الفترة الأقدم (التي انتهت، إذا جاز التعبير، بحلول منتصف القرن الرابع/العاشر) فترة تعددية لا متميزة، شهد القرن أو القرنان اللذان أعقبها تضييقاً هاماً على الاحتمالات المذهبية. وقد بينا سابقاً كيف أتاحت هذه التعددية قيام شخص ما بانتحال تعاليم عدة باعتبارها له. فابن سريج مثلاً، الذي ربما كان الشخصية الأبرز في المذهب الشافعي بعد الشافعي نفسه، والفقيه المسؤول عن انتشار المذهب ونجاحه⁽¹⁹⁾، يقال إنه ألف عملاً استنبط فيه مذهبه من تعاليم الشيباني وليس من تعاليم الشافعي (فرّع على كتب محمد بن الحسن)⁽²⁰⁾. وهذا الانتحال لم يكن ممكناً أن يحصل، ولم يحصل فعلاً، في الفترة المتأخرة. فابن القاص، مثله مثل ابن سريج، ينتمي إلى المذهب الشافعي، بيد أنه في كتابه أدب القاضي جمع، باعترافه هو، تعاليم الشافعي وتعاليم أبي حنيفة⁽²¹⁾. إلا أن الشهادة الأخرى الأبلغ على هذه التعددية غير المحدودة هي شك وتردد الشاب محمد بن نصر المروزي في مستهل حياته المهنية بخصوص أي إمام يتبع، أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي⁽²²⁾. وفي فترة لاحقة من حياته، أصبح، بالطبع، مجتهداً مستقلاً. ومع ذلك يظل ترتيب المروزي مؤشراً على عدم ارتباط المذهب بوصفه كينونة مذهبية رسمية بموضوع البحث. فالتلاميذ الصاعدون لم يكونوا يرون أي حاجة أو يشعرون بأي ضغط لربط أنفسهم بمذهب ما، الموقف الذي لم يمض طویل وقت

(19) راجع 595ff Hallaq, «Was al-Shafi'i the Master Architect?». حلاق «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟» 595 وما يليها؛ Melchert, *Formation of the Sunni Schools*, 87ff. ملتشرت، تشكل المذاهب السنية).

(20) الشيرازي، الطبقات، 109؛ ابن قاضي شهبة، الطبقات، I، 49.

(21) ابن القاص، أدب القاضي، I، 68: «فألفت كتابي هذا في أدب القاضي على مذهب الشافعي والكوفي»، والأخير إشارة لا لبس فيها إلى أبي حنيفة.

(22) السبكي، الطبقات، II، 23.

حتى تغير. فبينما كان المروزي الشاب مضطراً لمواجهة مأزق اختيار إمام يتلمذ على يديه ويتبعه (وهو الشافعي في هذه الحالة)⁽²³⁾، لم يواجه التلاميذ المتأخرون من القرنين الرابع/العاشر، والخامس/الحادي عشر شكوكاً أو حتى خيارات من هذا القبيل، لأنهم عاشوا في عالم كان عليهم فيه سلفاً أن ينتموا إلى مذهب قبل أن يباشروا مهنة شرعية ما.

إن بروز التمدد العقيدي والشخصي شكل بأية حال نهاية الاجتهاد. فقد بينت في مكان آخر أن إغلاق باب الاجتهاد لم يكن سوى أسطورة⁽²⁴⁾ تفسر، إذا ما أخذت على محمل الجد، بوصفها إغلاق إمكانية إنشاء مذاهب شرعية جديدة بالطريقة التي قيل إن الأئمة صاغوا بها مذاهبهم الخاصة. وفي ضوء نتائج بحثنا في الفصل السابق، يمكن الآن أن ينظر إلى مبدأ إغلاق باب الاجتهاد بوصفه محاولة لتعزيز وزيادة السلطة المرجعية القائمة للأئمة المؤسسين، وليس لها كبير صلة بوقائع الاستنباط الشرعي، أو تنافس الفقهاء، أو أساليب وطرق إعادة إنتاج التعاليم الشرعية.

وحتى في ما بعد فترة التشكل، أي خلال النصف الثاني من القرن الرابع/العاشر والقرن الخامس/الحادي عشر، استمر عدد من المجتهدين في تشكيل تعاليم شرعية خاصة. ويروى أن عبد الله بن إبراهيم أبو الفضل المقدسي (المتوفى عام 1087/480) قد ارتقى إلى مرتبة مجتهد⁽²⁵⁾. وهذا على ما يبدو ما فعله إبراهيم ابن محمد بن مهران أبو إسحاق الاسفراييني (المتوفى عام 1027/418)، الفقيه والمتكلم الشهير⁽²⁶⁾. لكن هذين كانا مجتهدين منتسبين عملاً ضمن حدود مذهبيهما. ومنذ تلك الفترة فصاعداً مورس الاجتهاد، مهما كان إبداعياً، ضمن بنية

(23) هذا ما يقال طبعاً في أعمال السيرة الذاتية للشافعي (قارن السبكي، الطبقات، II، 23)، إلا أن مصداقية هذه الرواية يجب أن تكون محل تساؤل.

(24) حلاق، 3ff «Was The Gate of Ijtihad Closed?». «هل أغلق باب الاجتهاد؟» 3 وما يليها.

(25) ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 291.

(26) المرجع نفسه، I، 158 - 59؛ الشيرازي، الطبقات، 124.

مذهبية اسمية على الأقل. أي بكلمات أخرى، أن نشاط الفقيه حتى لو بلغ ما يدعى الاجتهاد المستقل، ينظر إليه على أنه يقع ضمن حدود الخطوط الكفافية التأويلية للمذهب، تماماً مثلما قيل عن نتيجة هذا النوع من الاجتهاد على أنه إسهام في التعاليم الحقيقية للمذهب. وقد يكون مثال أبي محمد الجويني (المتوفى عام 1064/438)، والد إمام الحرمين، متطرفاً إلى حد ما، إلا أنه يوضح فعلاً ما نحن بصدده. فقد كان الجويني الأب شافعيّاً بكل وضوح وكتب بعضاً من أهم الأعمال في المذهب وأكثرها تأثيراً. ومع ذلك اعترف به أيضاً بوصفه مجتهداً وقف عامداً، أو حاول أن يضع نفسه، خارج حدود أي مذهب. ويروى أنه كتب، أو على الأقل شرّع بكتابة⁽²⁷⁾ كتاب بعنوان «المحيط» عمده فيه، عن سابق قصد وتصميم، إلى تخطي حدود المذهب الشافعي عن طريق التقليل من أهمية تعاليمه المحددة جملة وتفصيلاً⁽²⁸⁾. وقد ظل يُعدّ، على الرغم من تعزيزه لبرنامج الفقه الخاص وعدم انسجامه، من بين الشافعية المخلصين الذين كانوا بدون ريب ينتمون إلى المذهب. وفي الوقت نفسه، ليس بالأمر الذي يخلو من الدلالة والأهمية أن يقول السبكي، مباشرة عقب وصف انشقاق الجويني المذهبي هذا، إن المتشدد أبو بكر البيهقي، أحد أنصار الشافعي المتحمسين⁽²⁹⁾، انتقد الجويني بشدة، محاججاً بأن المرجعية النهائية لكل شيء نادى به الأخير ليست لأحد، سوى الشافعي نفسه⁽³⁰⁾. وهنا، أيضاً، نشهد ليس فقط دفاعاً عن مرجعية الإمام التامة، بل أيضاً إنكاراً، إلى حد ما، لأهمية ووزن أي محاولة لتخطي حدود مرجعية المذهب⁽³¹⁾.

(27) نعرف أنه أكمل المجلدات الأولى الثلاثة من العمل، التي قرأها أبو بكر البيهقي. راجع السبكي، الطبقات، III، 209 - 210.

(28) المرجع نفسه، III، 209: «كان الشيخ أبو محمد قد شرع في كتاب سماه المحيط عزم فيه على عدم التقيد بالمذاهب وأنه يقف على موارد الأحاديث لا يتعدها ويتجنب جانب التعصب للمذاهب». راجع أيضاً السيوطي، الرد، 190.

(29) أكد ذلك في كتابه، مناقب الشافعي. راجع أيضاً Wael Hallaq, «Was al-Shafi'i the Master Architect?», 599-600. حلاق، «هل كان الشافعي المؤسس الأول؟» 599 - 600.

(30) السبكي، الطبقات، III، 210.

(31) يروي السبكي عن محمد بن أحمد بن سليمان الأسواني (المتوفى عام 946/335) =

ويتجلى هذا الإنكار أيضاً بلغة ناقدة للانحرافات عن تعاليم المذهب، لغة أوضحت تقنية بطبيعتها. فعلاوة على التفردات، وهو المصطلح الرئيسي الذي حُمِّل عبء الانحرافات عن المذهب الرسمي، هنالك كلمة غريب، التي تستخدم عادة في صيغة الجمع (غرائب). وهكذا، في حين أن عبد الواحد بن محمد الشيرازي (المتوفى عام 1093/486) وُصف بتميزه في المساهمة بانتشار المذهب الحنبلي، لم يستطع كتاب سيرته التغافل عن حقيقة أنه جاء «بالكثير من الغرائب في الشرع»⁽³²⁾ والحال نفسها كانت مع أحمد بن محمد القطان (المتوفى عام 969/359) وعبد العزيز الجيلي (المتوفى عام 1234/632)⁽³³⁾. إذ يقال إن الأخير كان خبيراً بالأصول الرسمية للمذهب، لكن شرحه وتعليقه على وجيز الغزالي ضم الكثير من الغرائب. وبسبب ذلك أشيع عنه، لا سيما بين طلاب الشريعة، أنه فقيه ضعيف. ويحذر النووي وابن الصلاح أيضاً من أنه في تفرداته، والتي يرجح جداً أن تكون إشارة إلى انحرافاته، لا يعتبر الجيلي مرجعاً موثقاً⁽³⁴⁾.

وعلى المنوال نفسه، وخلال الفترة نفسها، التي تبدأ حوالي منتصف القرن الرابع/العاشر، تدشن كتب السير مصطلحات جديدة استخدمت على نطاق واسع في تحديدات منجزات الفقهاء ومآثرهم الجلييلة، ومصطلحات غائبة كلياً عن الكتابات التي تعود إلى القرن الثالث/التاسع أو القرن الثاني/الثامن. فهنا كثيراً ما يوصف الفقهاء باعتبارهم حملة المذهب، ليس بمعنى المرجعية الشخصية، بل بالأحرى بمعنى المحافظين والمدافعين عن مذهب رسمي مشترك. ويظهر مثال على هذه المصطلحات الناشئة في حالة الحنبلي عبد الخالق بن عيسى الهاشمي (المتوفى

= أنه كتب عملاً من مجلدين على أساس مذهب الشافعي، لكنه اعترض في الكتاب على بعض وجهات نظره. ويضيف السبكي أن اعتراضاته نفسها كانت عرضة للنقد وإعادة النظر، وأن الفقهاء المتأخرين أخضعوها «للتصويب» (التصحيح). راجع طبقاته II 108. وحول التصحيح، راجع الفصل الخامس، القسم IV أدناه.

(32) ابن رجب، الذيل I، 70.

(33) ابن قاضي شهاب، الطبقات، I، 96؛ II، 93 - 94.

(34) المرجع نفسه، II، 94.

عام 1077/470) الذي يقال إنه «برع في المذهب»⁽³⁵⁾. والسمة الأخرى هي المعرفة الوثيقة بتعاليم المذهب (كان عارفاً في المذهب)، التي ترتبط بشخصيات بارزة أمثال الحنبلي طلحة بن طلحة العاقولي (المتوفى عام 1118/512)⁽³⁶⁾. وقد اعتبر الحنفي بكر بن محمد الزرنجيري (المتوفى عام 1118/512) مثلاً في معرفته بالمذهب (عن ظهر قلب)، وكان لهذا السبب يلقب بأبي حنيفة الصغير⁽³⁷⁾. أما عبد الواحد الصيمري (المتوفى عام 996/386) فقد عُذ من بين أركان المذهب الحنفي في أيامه، وأحد أبرز صفاته هي أنه كان حافظاً للمذهب وخبيراً فيه⁽³⁸⁾.

وبهذا التطور، أصبح المذهب موضوعاً يُدرس ويحفظ ويُبرع فيه. فحين فرّ إمام الحرمين الجويني من الاضطهاد في مدينته الأم نيسابور وألفى نفسه في الحجاز، أمضى سنوات إقامته الأربع هناك يعلم ويصدر الفتاوى و«يجمع طرق المذهب»⁽³⁹⁾. فقد كان إيجاد أمثل الآراء في المذهب يعتبر مأثرة تشهيهها الأنفس، وهكذا كُتب خلال الفترة قيد البحث، عدد من الأعمال في مسعى لجمع تلك الآراء. وكانت من بين الأعمال الكثيرة الرائعة التي تكاثرت في تلك الفترة وبعدها رسائل أبو عبد الله محمد بن يحيى بن مهدي الجرجاني المتوفى عام 398/961⁽⁴⁰⁾، وأبو حامد المروزي (المتوفى عام 972/362)، وأبو علي الطبري (المتوفى عام 961/350)⁽⁴¹⁾. ومرة أخرى، تفتقر معطيات كتب السير والتراجم الثرية بصورة استثنائية، والتي تغطي القرن الثالث/التاسع، تفتقر إلى أي إشارة إلى أعمال حول هكذا مواضيع.

وبعد مرحلة التشكل مباشرة، غدا البحث عن آراء مرجعية رسمية نشاطاً بارزاً

(35) ابن رجب، الذيل، I، 16.

(36) المرجع نفسه، I، 138 - 139.

(37) اللكنوي، الفوائد البهية، 56: «[كان] يضرب به المثل في حفظ المذهب، وكان أهل بلده يسمونه بأبي حنيفة الأصغر».

(38) السبكي، الطبقات، 243.

(39) ابن قاضي شهبة، I، 275.

(40) حاجي خليفة، كشف الظنون، I، 398.

(41) حول الاثنين الآخرين، راجع الشيرازي، الطبقات، 114، 115.

بل وعاماً. وعلى هذا، يورد السبكي ذكراً خاصاً لمحمد بن عبد الله بن ورقة البخاري (المتوفى عام 995/385) الذي درج على مناصرة وجوه المذهب الصحيحة، خاصة تلك التي تم التوصل إليها عن طريق التخريج⁽⁴²⁾. ويُروى أيضاً أن عبد الرحمن الفوراني (المتوفى عام 1068/461)، الذي التقينا به سابقاً بوصفه واحداً من أصحاب الوجوه⁽⁴³⁾، قد سجلت له قدرته الرائعة على التثبت من الآراء الصحيحة للمخرّجين، المهمة التي أداها في عمله «الإبانة». ومما له دلالة أن كتاب السير يسجلون له أنه كان واحداً من أوائل، إن لم يكن أول، من انخرط في هذا النشاط⁽⁴⁴⁾. وهو أمر له دلالة، لأن هذه المعلومة تفيدنا بأن التصحيح، وهو التسمية التي تطلق على التثبت من الرأي الصحيح للمذهب في قضية ما⁽⁴⁵⁾، ما كان ممكناً له أن يبرز في سياق لا توجد فيه آراء مذهب رسمي، أي مذهب. إن القول بأن هناك رأي صحيح هو أيضاً، وعلى هذا الأساس، القول بأن هناك آراء أخرى إما غير صحيحة وإما أقل صحة، وهو، على نحو أكثر أهمية، القول إن هناك مذهباً راسخاً، شماعة مذهبية معيارية يمكن أن يقاس الصحيح عليها ويفصل عن الأقل صحة. وهذه الشماعة هي المذهب الذي بدأ بالظهور في بداية القرن الرابع/العاشر. لكن المسار الذي مضى بالمذهب إلى مرحلة النضج الكامل كان مساراً طويلاً، يغطي عقدين أو ثلاثة عقود أخرى.

III

ولقياس مدى هذا التطور سننتقل الآن من الدليل الذي تقدمه معاجم السير إلى كتب الفقه وأصول الفقه. وسنتبع هذا التطور عبر قناتين، متمثلتين في معياري الاجتهاد والتقليد، ذلك لأن اتباع المذهب والالتزام به، بوصفه كينونة عقيدية، كان أحد تجليات التقليد، وليس هذا فحسب، بل هو التقليد خالصاً

(42) السبكي، الطبقات، II، 168.

(43) راجع الفصل الثاني، القسم الثاني (الحاشية 12)، فيما سلف.

(44) ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 266؛ السبكي، الطبقات، III، 225.

(45) راجع الفصل الخامس، القسم IV، أدناه.

وبسيطاً (علماً أننا سنرى في الفصل التالي أن التقليد كان أكثر من مجرد اتباع رأي آخر دون نقاش).

من الأدوار الفقهية الأكثر أهمية في النظام الشرعي الإسلامي هما بدون أدنى شك دور المفتي والقاضي، والكيفية التي ارتبطت بها وظائفهما الفقهية بالاجتهاد والتقليد عبر القرون هي القضية التي تمثل وتبين نشوء المذهب وتطوره بوصفه مذهباً رسمياً وملزماً. وهذان المجالان، إذن، سيشكلان جل بحثنا فيما تبقى من هذا الفصل⁽⁴⁶⁾.

فالشافعي لم ينص صراحة على أن المفتي ينبغي أن يكون قادراً على الاجتهاد، لكنه يعدد فروع المعرفة التي يفترض بالفقيه أن يكون ملماً بها لكي يتأهل بوصفه مفتياً. ويتضح أن هذه الفروع هي بدقة تلك التي ينبغي أن يكون المجتهد بها خبيراً، وتشتمل معرفة حاذقة بالقرآن الكريم والسنة النبوية واللغة العربية والمسائل الشرعية الخاضعة للإجماع وفن الاستنباط الشرعي (القياس)⁽⁴⁷⁾.

وبعد أكثر من قرنين، ظلت هذه الشروط دون تغيير. فأبو الحسين البصري (المتوفى عام 1044/346) يؤكد علناً أن على الفقيه، كي يكون مؤهلاً كمفتٍ، أن يكون مجتهداً. ولكي يصل إلى مرتبة الاجتهاد فإن الشرط الأول هو المعرفة الشاملة بالاستنباط الشرعي. لكن البصري يصنف واقعياً كل فروع المعرفة النصومية والعقلية تحت فئة الاستنباط الشرعي، لأن التفكير في الشرع، كما يحتاج، يتطلب معرفة بارعة بالنصوص المنزلة، والعلوم التي تتعامل معها - كالناسخ والمنسوخ ونقل أحاديث النبي ﷺ - وطرائق إثبات العلة والتأكد من صحتها⁽⁴⁸⁾. ويمكن للمرء فقط بعد أن يبرع بكل هذه العلوم والنصوص أن يجاز له

(46) القسم التالي حول الإفتاء وعلاقته بالاجتهاد يعتمد جزئياً على مقالتي «الإفتاء والاجتهاد في النظرية الشرعية السنية: وصف موسع» في تحقيق محمد خالد مسعود وآخرين، «Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas». (التفسير الشرعي الإسلامي، المفتون وفتاواهم، كامبريدج، 1996).

(47) الشافعي، كتاب إبطال الاستحسان، 492، 497.

(48) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله وآخرين، مجلدان (دمشق، المعهد الفرنسي، 1964 - 65)، II، 929 - 31.

إصدار الفتاوى. والاستثناء الوحيد لذلك، هو الفقيه الضليع بتلك العلوم والدلائل النصوصية المتعلقة بقانون الميراث. فهو مخول بإصدار الفتاوى في هذا المجال فقط، ذلك لأن الميراث والتوريث نادراً ما يتصلان بالفروع الأخرى للشرع. وبهذا الاستثناء الوحيد، يجب على كل مفتٍ أن يحقق شروط الاجتهاد، ما يعني ضمناً أن المفتي عليه، حين يطلب منه إصدار فتوى، أن لا يتبع تعاليم الفقهاء الآخرين، بل عليه بدلاً من ذلك أن يصوغ رأيه الخاص به⁽⁴⁹⁾.

وهذا الضرب من إصدار الفتاوى ينبغي أن يميز عن الاستجابة لطلب أحد العوام الذي لا يفعل حياله المفتي - المجتهد شيئاً سوى أن ينص على رأي صاغه الفقهاء الآخرون بخصوص القضية (الإفتاء بالحفظ). ففي مثال كهذا، يجب على المفتي أن يستجيب للطلب وعليه أن يسمي المرجع الذي يقول بذاك الرأي. أما في كل الحالات الأخرى، فإن الإفتاء يعني للبصري ممارسة الاجتهاد، لأنه إذا ما أصدر القاضي (المفتي) فتوى عن طريق التقليد، وبالتحديد عن طريق اتباع مرجعية وآراء الآخرين، فإنه يعتبر في هذه الحال مقلداً. والنتيجة المنطقية للسماح لمقلد أن يمارس الإفتاء هي، حسب رأي البصري، نتيجة خطيرة، طالما أنها تعني أن عامة الناس الذين لا يمكن أن يكونوا أبداً إلا مقلدين، يستطيعون أن يصدروا الفتاوى بصورة يمكن تخيلها، سواء لأنفسهم أو لغيرهم، على أساس كتابات الفقهاء السابقين - وهذه نتيجة مرفوضة رفضاً مطلقاً⁽⁵⁰⁾.

يمثل خطاب البصري إلى حد ما كتابات القرن الخامس/الحادي عشر حول القضية. فها هو أبو إسحاق الشيرازي (المتوفى عام 1083/476) يعدد العلوم والنصوص التي ينبغي أن يبرع فيها القاضي - المفتي، وهذه مرة أخرى متطابقة مع تلك العلوم والنصوص المطلوبة من المجتهدين⁽⁵¹⁾. ويصر المالكي أبو الوليد الباجي (المتوفى عام 1081/474)، بعد أن يقدم لائحة علوم مماثلة، على أن أي فقيه يقصر في التضلع ولو في مجال واحد من مجالات المعرفة الشرعية هذه لا

(49) المرجع نفسه، II، 932.

(50) المرجع نفسه.

(51) الشيرازي، شرح اللمع، II، 1033.

يمكن أن يُسمح له بممارسة الإفتاء⁽⁵²⁾. والماوردي من جانبه يبني الإفتاء على أساس بلوغ مرتبة الاجتهاد⁽⁵³⁾. وعلى نحو مماثل لا يستخدم إمام الحرمين الجويني مصطلحي «مفتي» و«مجتهد» الواحد بمعنى الآخر فحسب، بل يؤكد أيضاً أن الفقهاء عموماً كانوا دائماً يشترطون على أن يحوز المفتي معرفة شاملة بالنصوص المتضمنة للشرعية ومناهج الاستنباط الشرعي الضروريين لاستنباط الأحكام للمسائل الشرعية المستجدة. وهو مطالب، علاوة على ذلك، بأن يكون ضليعاً بالتأويل واللغة وأن يكون قادراً، ولو لم يكن بحاجة إلى حفظ الأحاديث النبوية غيباً، على أن يحدد المواد التي يحتاجها لحل مسألة ما مطروحة عليه. وعليه، أخيراً، أن يكون متمكناً من علم أصول الفقه الذي يضع منهجية الشريعة ومبادئها⁽⁵⁴⁾. ففي عمله القصير «الورقات»، يوجز الجويني بكل وضوح وجهة نظره بالقضية قائلاً: إن على المفتي أن يكون قادراً تماماً على ممارسة الاجتهاد⁽⁵⁵⁾.

وفي مصنفه «المنخول»، يبحث الشافعي أبو حامد الغزالي (المتوفى عام 1111/505) صفات المجتهد في الفصل الفرعي الأول من كتاب الفتاوى، وهذا دلالة جلية، من ناحية الوظيفة التأويلية، على التبادلية في المعنى بين الإفتاء والاجتهاد. فهو، في هذا الفصل، يعلن أن «المفتي هو المستقل بأحكام الشرع نصاً واستنباطاً»⁽⁵⁶⁾. وهذه المقولة، مشفوعة بملاحظاتين أخريين من الطبيعة

(52) أبو الوليد بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، 722.

(53) علي محمد بن حبيب الماوردي، أدب القاضي، تحقيق محي هلال سرحان، مجلدان (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971/1391)، I، 637.

(54) إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم ديب، مجلدان (القاهرة: دار الأنصار، 1980/1400)، II، 1332 - 33.

(55) إمام الحرمين الجويني، الورقات في علم أصول الفقه، مطبوع مع عمل أحمد بن قاسم العبادي، شرح على شرح المحلي على الورقات (سورابايا: شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان) بدون تاريخ، 14.

(56) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1980)، 463، 465، راجع أيضاً كتابه المستقصى من علم الأصول، مجلدان (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1906/1324)، II، 391.

ذاتها⁽⁵⁷⁾، توضح أن الغزالي يسير على خطى أسلافه في التأكيد على أن المرء يجب عليه لكي يكون مفتياً أن لا يكون أقل من مجتهد.

وبعد الغزالي بنحو قرن، يحصل تغيير هام في خطاب المنظرين حول القضية. فبالرغم من أن الشافعي سيف الدين الآمدي (المتوفى عام 1234/632) يقارب المشكلة من الزاوية نفسها التي قاربها بها أسلافه، وبالرغم من أنه يصر في بداية عمله الإحكام على نفس الصفات التي يتصف بها المفتي⁽⁵⁸⁾، فهو في وقت لاحق يفرد مكاناً منفصلاً لمسألة «من ليس بمجتهد هل تجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين». ويضيف، بعد ذلك مباشرة، العبارة الهامة «كما هو المعتاد في زمننا هذا»⁽⁵⁹⁾. وبعد أن يناقش الخلافات بين الفقهاء بخصوص هذا الأمر، يؤكد أن المجتهد في المذهب، المطلع على منهجية المجتهد المستقل الذي يتبعه، والقادر على استنباط الأحكام وفقاً لهذه المنهجية، ويدافع عن مواقفه في الجدالات المذهبية، مؤهل لممارسة الإفتاء. وفي سياق دعمه لرأيه، يزعم الآمدي أن هناك إجماعاً لا سبيل إلى إنكاره⁽⁶⁰⁾.

تتضح في خطاب الآمدي ثلاث تغييرات هامة. فهو، أولاً، يتكلم عن الخلاف الفقهي على مواصفات المفتي، خلاف لآبده أنه كان قبل القرن السادس/ الثاني عشر، إن وجد، هامشياً جداً لدرجة أنه ما من مؤلف معروف لدينا قد اهتم حتى بذكره. ففي حين يقول الآمدي أن أبا حسين البصري وأصوليين آخرين وقفوا إلى جانب الاجتهاد الذي يتطلب عناية فائقة، لا يرتبط أي اسم محدد آخر بالطرف الآخر للمناظرة. وللمرة الثانية، يفيد وصف الآمدي للخلاف الفقهي بأن «الطرف الآخر» كان، في أيامه، ما يزال ثانوياً. والتغير الثاني هو أنه يمكن، حسبما يرى

(57) الغزالي، المنحول، 478 (II، 2، 9 - 10).

(58) أبو الحسن علي سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ثلاث مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1968) III، 245.

(59) المرجع نفسه، III، 254.

(60) المرجع نفسه، III، 255.

الآمدي، لمجتهد أقل من مستقل أن يشغل منصب الإفتاء، في حين أن الفقهاء المتقدمين (باستثناء البصري جزئياً) افترضوا أن الاجتهاد غير الكامل أمر لا مناص منه. وثالثاً: نجد في عمل الآمدي وأعمال غيره، بصورة لها أهميتها، قسماً أو فصلاً جديداً مكرساً حصرياً لمناقشة جواز (أو عدم جواز) إصدار الفتاوى من قبل مفتٍ يفتر إلى مؤهلات المجتهد⁽⁶¹⁾.

وبالرغم من أن خطاب الآمدي يشير إلى تغير في الموقف تجاه مواصفات المفتي، فهو مع ذلك يستمر في إصراره على أن المرتبة تقتضي أن يكون الفقيه مقلداً في المذهب. لكن معاصراً آخر أصغر سناً من الآمدي يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك. فالمالكي ابن الحاجب (المتوفى عام 1248/646) يُسلم بأن الفقيه «أنه إن كان مطلعاً على مآخذ مجتهده أهلاً للنظر فيها جاز» له الإفتاء⁽⁶²⁾.

وبحلول منتصف القرن السابع/الثالث عشر، يبدو أن التسليم النظري الذي يجيز للمقلد بحمل عبء الإفتاء قد أصبح أمراً مألوفاً. فلدى إصداره فتوى خاصة به حول مسألة من يحق له أن يكون مفتياً، يتخذ العز بن عبد السلام (المتوفى عام 1262/660) الموقف القائل إنه إذا لم يكن بلوغ الاجتهاد المستقل ممكناً، فإن المفتي يمكن أن يكون مجتهداً في المذهب. وإذا ما فشل في ذلك، فإن بإمكانه مع ذلك إصدار الفتوى في أمور الشرع حيث يشعر أنه أهل لذلك. أما إذا كانت المسألة المطروحة في إطار من الأطر الشرعية التي ليس مؤهلاً لها تأهيلاً جيداً، لكنه نادراً ما أخطأ فيها وكان احتمال الخطأ فيها ضئيلاً، فإنه في هذه الحالة ما

(61) بالإضافة إلى الآمدي، راجع مثلاً، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير: شرح على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام، 3 مجلدات، (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1899/1317)، III، 346 وما يليها؛ عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق شعبان محمد اسماعيل، مجلدان (القاهرة: مطبعة الكليات الأزهرية، 1973 - 74)، II، 308 وما يليها؛ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (سورابايا: شركة مكتبة أحمد بن نبهان)، بدون تاريخ، 269.

(62) جمال الدين أبو عمرو بن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق محمد النعساني (القاهرة: مطبعة السعادة، 1908/1326)، 165.

يزال مخولاً بأن يتصرف بوصفه مفتياً. ويصر ابن عبد السلام على أنه ينبغي أن يحظر عليه القيام بذلك⁽⁶³⁾ في كل القضايا الأخرى.

لكن يُروى أن ابن دقيق العيد (المتوفى عام 1302/702) قد مضى بعيداً لدرجة التأكيد بأن:

«توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم أو استرسال الخلق في أهويتهم فالمختار أن الراوي عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلاً متمكناً من فهم كلام الإمام ثم حكى للمقلد قوله فإنه يكتفي به لأن ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا»⁽⁶⁴⁾.

إن الغالبية العظمى من المنظرين الذين نشطوا عقب الشخصيات البارزة التي درسناها حتى الآن يسلمون في كتاباتهم بالمفتي المقلد التسليم نفسه. إذ أنه لا بد من ملاحظة أن هذه الأعمال المتأخرة إما قامت مباشرة على نظريات طرحت خلال القرن الخامس/الحادي عشر أو على شروحات لنظريات كهذه. وإذا ما سبرنا التغييرات والتعديلات التي يجريها الشراح المتأخرون في شروحاتهم وتعليقاتهم الإضافية، فإننا نتعلم شيئاً ما ليس فقط عن ظهور التقليد واحتكار المذهب، بل أيضاً كيف أنجز العلم الشرعي المتأخر علاقته مع السلطة المرجعية التراكمية للمذهب.

لقد رأينا لتونا أن الجويني ساوى المفتي بالمجتهد. وفي تعليقه على عمله القصير «الورقات»، يسير جلال الدين المحلي (المتوفى عام 1459/869) على خطاه. لكن في تعليقه على المحلي، يتوقف العبادي عند عبارة المفتي، يعني المجتهد التي تظهر في النص الأصلي وفي شرح المحلي. فالعبادي يؤكد أن هذه العبارة تنطوي على تفسيرين: أن المفتي يجب أن يكون مجتهداً أو أنه قد يكون مجتهداً إذا أمكنه ذلك. وبعد ذلك مباشرة، يمضي العبادي إلى القول إن التفسير الثاني هو الأرجح وأنه «يحتمل إرادة اتحادهما مفهوماً وإرادة اتحادهما ما صدقا،

(63) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، XI، 110.

(64) مستشهد به في التقرير لابن أمير حاج، III، 348؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 270.

ولعل الثاني أقرب⁽⁶⁵⁾. وفي مرحلة لاحقة من البحث، يعود العبادي إلى المسألة ويقتبس أعمال عدد من أسلافه بهذا الخصوص، لكن لا أحد منهم يعود إلى مرحلة أقدم من مرحلة الأمدي. وبعد بحث التسليم الذي أقره الأخير للمفتي الذي هو مجتهد في المذهب، يمضي للاستشهاد بتاج الدين السبكي (المتوفى عام 771/1369)، الذي يقول إن لديه عدداً من الأتباع في هذه القضية. وحسب العبادي يؤكد السبكي أن سبب النزاع يكمن في مسألة ما إذا كان مجتهد الفتوى الضليع في مذهب إمام ما والذي يستطيع أن يرجح رأياً شرعياً لإمامه على رأي آخر يستطيع العمل في الإفتاء. ويؤكد السبكي أن وجهة النظر الصحيحة هي أنه يستطيع فعل ذلك إذا دعت الضرورة، كما في حال عدم وجود مجتهد. ويؤكد العبادي أيضاً أن السبكي في عمل آخر يسمح للمقلد بإصدار الفتاوى إذا لم يكن قادراً على ترجيح وجهة نظر على أخرى. وعلاوة على ذلك، ليس المفتي من هذا النوع ملزماً بتحديد المرجعيات التي يقتبس تعاليمها - وهذا انحراف عن تعاليم الفقهاء الأقدم عهداً كالجويني مثلاً. ويستشهد العبادي بأحد المعلقين المغمورين على السبكي والذي يقول إن هذا النوع من الإفتاء كان الممارسة السائدة في الفترات الأحدث (العصور المتأخرة). وفيما يبدو محاولة لمساندة وجهة نظر السبكي، يقتبس العبادي شارحاً ما يرجح أنه النووي، يقدم الحجة نفسها جوهرياً⁽⁶⁶⁾.

وفي شرح العبادي هناك على الأقل ثلاث قضايا تستحق الذكر. أولاً: من المفيد أن المؤلف يشرك في بحثه السبكي والأمدي بصورة مكثفة نوعاً ما. وبفعله ذلك، يبدو واضحاً أن العبادي لا بد كان يأمل في تلطيف الشروط الصارمة التي أرسى أسسها الجويني ونظراؤه قبل قرون. ثانياً: يتوازن تتابع الاستشهاد بالمصنفين المتأخرين مع تكيف مطرد مع واقع ينظر إلى المفتين عموماً كمقلدين. وعلى هذا الأساس يعترف الأمدي، أول من يُستشهد به، بإفتاء المقلد في المذهب، بينما

(65) أحمد بن قاسم العبادي، شرح على شرح المحلي على الورقات، مطبوع على هوامش عمل الشوكاني، إرشاد الفحول، 230.

(66) عبادي، الشرح، 244 - 45.

يمضي المعلق على «المذهب» بوصفه الأخير، إلى حد أن يجيز للمقلد بامتياز ممارسة الإفتاء. ثالثاً: يفسر العبادي (وليس ذلك دونما سبب) عبارة السبكي «مجتهد الفتاوى» بوصفها إشارة إلى المقلد.

ولابد بالمناسبة أن يشار إلى أن السبكي في عمله «جمع الجوامع»، يجيز للمقلد أن يشتغل بالإفتاء، شرط أن يكون واسع الاطلاع على الوسائل التي تم التوصل بواسطتها إلى آراء مذهبه⁽⁶⁷⁾. ولا حاجة بنا للقول إن السبكي يعتبر إفتاء الفقيه المعروف للأمدي، بوصفه مجتهداً في المذهب، أمراً مشروعاً. ويضيف المحلي، الذي يعلق على عمل السبكي، أن ممارسة إصدار النوع الثاني من الفتاوى كانت الممارسة السائدة لزمان طويل ولم تستهجن أو يُعترض عليها أبداً. وحين يتكلم عن النوع الأول، فتوى المقلد، يشير أيضاً إلى أن هذا هو «الواقع في الأعصار المتأخرة»⁽⁶⁸⁾.

وفي تعليقه على كل من المحلي والسبكي، يلاحظ البتاني (المتوفى عام 1784/1199) أن المفتي واسع الاطلاع في شرع مذهبه، لكنه لا يستطيع استنباط الأحكام للمسائل الشرعية الجديدة، يسميه الفقهاء عادة مجتهد الفتاوى. والبتاني يدرك، بكل تأكيد، أن التعبير ودلالته الفنية يستدعي تناقضاً، لكنه لا يكلف نفسه عناء تقديم أي إيضاح⁽⁶⁹⁾. لكن الشرييني يوضح، في إطار تعليقه على البتاني، أن التعبير مبتذل ليس إلا ولا يفيد ضمناً المعنى المألوف للمصطلح⁽⁷⁰⁾.

إن التغييرات والتعديلات التي أحدثها العبادي على تعاليم الجويني فريدة على أية حال. ويمكن أن يلحظ تعديل مماثل في تعليق عضد الدين الإيجي (المتوفى عام 1355/756) على «منتهى» ابن الحاجب. فاتباعه ابن الحاجب يميز الإيجي أربع وجهات نظر يحملها الفقهاء بخصوص شرعية إفتاء المقلدين، وهو

(67) عبد الرحمن بن جاد الله البتاني، حاشية على جمع الجوامع، مجلدان (بومباي: ملاوى

محمد بن غلمرسول سورتس، 1970)، II، 397.

(68) المرجع نفسه، II، 397، 398.

(69) المرجع نفسه، II، 388.

(70) المرجع نفسه.

يوافق على وجهة النظر الأولى التي تجيز للمقلد أن يمارس الإفتاء، شرط أن يكون ضليعاً في تعاليم مذهبه وقادراً على الاستنباط بالشكل المناسب. وهو يؤيد وجهة النظر هذه على أساس أن «وقع إفتاء العلماء وإن لم يكونوا مجتهدين في جميع الأعصار وتكرر ولم ينكر فكان إجماعاً»⁽⁷¹⁾. ويدعي الإيجي أن الإجماع الذي تم التوصل إليه هام، ذلك لأن تنفيذ مرجعية أداة الردع هذه معادل للتأكيد بأن شرعية الممارسة تتخطى حدود الاحتمال. لكن ادعاء الإيجي باليقينية المعرفية لوجهة النظر هذه يصعب إقامة الدليل عليه. وهذا هو في الحقيقة الاعتراض الذي أثاره التفتازاني ضد الإيجي. ففي تعليقه على «شرح» الإيجي بصر على التأكيد بأن إجماع كهذا لم يتم التوصل إليه، طالما أن هناك فقهاء يشجبون هذه الممارسة⁽⁷²⁾.

يضاف إلى ذلك أن الإيجي لم يُقر وجهة النظر الثانية التي تحملها مجموعة محددة من الفقهاء، وهي تحديداً، أن المقلد يمكن أن يؤدي دور المفتي إذا، وفقط إذا، لم يكن بالإمكان إيجاد مجتهد في أي مكان. ولا هو يعترف بوجهة النظر الثالثة التي تجيز للمقلد أن يصدر الفتاوى أياً كانت مؤهلاته المهنية. وهو يرفض رفضاً واضحاً وجهة النظر الرابعة التي تنكر على المقلد أي دور في هذه الوظيفة. وبالإضافة إلى دعم حجته على أساس الإجماع، يضيف الإيجي (موجهاً كلامه بشكل خاص إلى أولئك الذين يحاججون بأن المقلد ليس سوى إنسان عامي) أنه إذا كان المقلد ضليعاً بتعاليم مذهبه، فهو في هذه الحالة ليس عامياً جاهلاً بالعلم الشرعي بل هو، بالأحرى، مؤهل تأهيلاً كافياً للقيام بالمهام التي يتضمنها الإفتاء⁽⁷³⁾.

ويبدو أن وجهات النظر الأربعة التي نقلها الأمدي وابن الحاجب والإيجي، أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الخطاب الفقهي، على الأقل بدءاً بالقرن السابع/الثالث عشر. ففي تعليقه على منهاج الوصول للبيضاوي، يتحدث الأسنوي عن وجهات النظر نفسها، لكنه يضيف إلى القضية عنصراً جديداً. فهو يؤكد أن الجدل الذي

(71) الإيجي، الشرح، II، 308.

(72) المرجع نفسه، II، 308 (II 35 - 36).

(73) المرجع نفسه، II، 308 - 09.

سجله الأمدي وابن الحاجب يجب أن يطبق على المقلد لمجتهد على قيد الحياة، وأن قضية المفتي المقلد لمجتهد ميت مختلفة كلياً. وحول هذه النقطة الأخيرة، نشب جدل آخر، ويبدو أنه كان هناك جانبان أساسيان للمسألة. أكد الأول على أنه لا يجوز للمفتي - المقلد أن يتبع سبيل مجتهد ميت، طالما أن الأخير في الحقيقة، لا رأي له (لا قول له) يأخذه الفقهاء اللاحقون بالحسبان - وسبب ذلك هو أن رأياً كهذا لا يؤخذ في الحسبان في إجماع الجيل اللاحق. لكن المفتي المجتهد الذي يحمل رأياً مختلفاً عن كل الآراء الأخرى يمكن أن يمنع وقوع الإجماع. وبما أن آراء المجتهد الميت لا يمكن أن تؤخذ في الحسبان، فإن على المفتي والحال هكذا أن لا يلجأ إليها في إصدار الفتاوى⁽⁷⁴⁾.

أما الطرف الثاني فقد أكد على صحة الإفتاء حسب مذهب المجتهد المتوفى. وأحد الناطقين باسم هذا الطرف كان البيضاوي نفسه الذي ارتأى في تبرير هذا الموقف أنه «طالما أن المجتهدين لا يوجدون في العصر الحالي، فإن الإجماع قد تم التوصل إليه حول ممارسة هذا الضرب من الإفتاء»⁽⁷⁵⁾. لكن الأسنوي يؤكد أن حجة البيضاوي ضعيفة، لأن الإجماع يمكن التوصل إليه فقط عن طريق المجتهدين، وطالما أن هؤلاء ليسوا موجودين، فإن أي إجماع مزعوم يكون غير صحيح. ويحاجج بأن المبرر الوحيد لهذا الموقف هو أن إبطال ممارسة كهذه ضار بصالح المجتمع. ومهما تكن الحجة وراء مواقفهم، فإن البيضاوي والأسنوي تبني كلاهما وجهة النظر القائلة بأن المفتي يمكن أن يكون مقلداً سواء أكان المجتهد الذي يتبعه حياً أم ميتاً⁽⁷⁶⁾.

لا يمكن أن تفهم المواقف الأربعة التي عبر عنها المنظرون الشرعيون فهماً صحيحاً دون الإشارة إلى التطورات المتوالية، فالموقف الأول هيمن على

(74) جمال الدين عبد الرحمن الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ)، III، 331 - 32.

(75) عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، 3 مجلدات، مطبوع مع كتاب ابن أمير حاج، التقرير والتجوير، III، 331 (II، 4 - 7).

(76) الأسنوي، نهاية السؤل، III، 327 - 32.

الخطاب الشرعي من القرن الثاني/الثامن إلى القرن الخامس/الحادي عشر عندما كان المطلوب من المفتين، لكي يكونوا أهلاً لمنصب الإفتاء، أن يكونوا نظرياً من المجتهدين. أما الثاني، الذي كان الآمدي من بين مناصريه، فقد عكس التسليم الذي أقرت به مجموعة كبيرة من المنظرين بالواقع الذي اعتُقد فيه أن المجتهدين من العيار الأسمى، الأئمة ونظراءهم، لم يعودوا موجودين، وأن المهمة ينبغي أن تلقى على عاتق المجتهدين الذين ينحصر نشاطهم الشرعي في تطبيق المنهجية التي أرسى المؤسسون أسسها سلفاً. وقبل الموقف الثالث المقلّد في دور المفتي، لكن فقط حين لا يكون المجتهد موجوداً. ووافق الموقف الرابع على المفتي - المقلّد، سواء وُجد المجتهد أم لم يوجد.

زمنياً، تقدم الموقف الثالث على الموقف الرابع بكل الاحتمالات. لكن القول بأن الموقف الأول قد برز قبل الثاني، وأنه برز قبل بقية المواقف الأخرى، فهو قول ليس فيه أدنى شك. إن ظهور فصل في الأدب الشرعي المتأخر تكرر لشرعية (جواز) إفتاء المقلّد، وغيابه التام من الأعمال المكتوبة قبل وخلال القرن الخامس/الحادي عشر، هو وحده شاهد رئيسي يبين التحول من الاجتهاد إلى التقليد. ويمكن أن تضاف إلى هذا الشاهد حقيقة أن منظري القرن الخامس/الحادي عشر كانوا مجمعين على شرطهم القاضي أنه لا بد للمفتي أن يكون مجتهداً. والأهم من ذلك هو أنهم لم ينقلوا أي رأي اعتقد به أي من أسلافهم يخالف ذلك.

وإذا ما كان التسلسل الزمني (التاريخي) للمواقف الأربعة صحيحاً، كما يشير الشاهد، فإنه من الممكن في هذه الحالة استخدام بروزها المتواكب كمؤشر على الإدراك الناشئ لدى فقهاء المسلمين بمهنتهم، إن لم يكن إدراكهم للتغيرات الموضوعية التي حصلت في بنية المرجعية الشرعية. ومن المهم الإشارة إلى أن أغلبية المنظرين الشرعيين لم يخفّقوا في اتباع نمط معين لدى بحث من هو المؤهل للعمل كمفتٍ. وكقاعدة، انطلقوا من شرط الاجتهاد، مقيداً كان أم مطلقاً، ثم يمشون بعد ذلك إلى تخفيض الحاجز ليقبلوا أولئك الذين يتمتعون بالحد الأدنى من المعرفة الشرعية التي اعتبروها مقبولة. أما بالنسبة للمنظرين الأوائل، فلم يكن لأحد الحق في ممارسة الإفتاء إلا المجتهد المؤهل تأهيلاً كاملاً،

فبالنسبة للآمدي وآخرين غيره، كان هذا هو المجتهد في المذهب، وبالنسبة لأغلبية المنظرين المتأخرين كان هذا التقليد في نهاية المطاف هو ما يشكل المتطلبات الدنيا، علماً أن معظمهم، انطلقوا في البداية، بشكل لا يخلو من الدلالة، من اشتراط الاجتهاد.

ومهما تكن الشروط السائدة في كل مرحلة، فإنهم كانوا على توافق تام مع الممارسات السائدة على الأرض. وقد رأينا أن الجدل حول الوقوع (الممارسة الفعلية للماضي البعيد والقريب)⁽⁷⁷⁾ كان محورياً في تبرير إفتاء الفقيه الذي كان أقل من مجتهد. وفي الحقيقة، استخدم هذا الجدل، ولو بصورة غير ناجحة، لإحداث إجماع على شرعية عمل المفتي - المقلد. ولم يكن استخدام مناظرة استطرادية كهذه مقتضراً بأية حال على القضية قيد البحث، ذلك لأن الأصوليين كانوا يلجأون إليها لدى التعامل مع عدد من الإشكاليات الأخرى. وهكذا يتكشف انتشارها عن سمتين متداخلتين من سمات أصول الفقه، وبالتحديد أن هذه النظرية عكست حقائق الممارسة الشرعية والتطورات الشرعية، لكنها في الوقت نفسه تلكأت في فعل ذلك. وكان سبب ردة الفعل المتأخرة هذه هو أن أصول الفقه عكست ظاهرة راسخة وتيارات متأسسة، وكان عملها في جانب منه هو عقلنة الشرع خلال تطوره، مفسحة بذلك المجال للالتواءات والانعطافات الحتمية التي تمر بها الشريعة⁽⁷⁸⁾.

يرسم القرن الخامس/الحادي عشر نهاية الفترة التي كان التخريج يمارس فيها على نطاق واسع. وهذه أيضاً هي الفترة التي تتحدد في أصول الفقه بالاجتهاد، الياقطة العامة التي تشمل من بين ما تشمله من منهجيات، العمليات الاستنتاجية

(77) حول الدور النظري والمعرفي لجدل الوقوع، راجع أبو اسحاق إبراهيم الشاطبي، *الموافقات في أصول الأحكام*، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، 4 مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1970)، I، 12.

(78) حول موضوع العقلنة والتبرير هذا، راجع Wael B. Hallaq, «Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory», *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984): 679-89. (واثل حلاق «دراسات في وظيفة وخاصة النظرية الشرعية السنية»، مجلة المجتمع الشرقي الأمريكي).

التي يشكلها التخريج. وهذا بالطبع، لا يعني أن نوع الاجتهاد الذي تضمنه المواجهة المباشرة مع النصوص المنزلة كان قد توقف في نهاية هذه الفترة. فقد بينا في مكان آخر أن هذا هو الوضع على أية حال⁽⁷⁹⁾. فهذه النشاطات التي بدأت في وقت أبكر بكثير، هي التي أدت إلى ظهور وجهة النظر القاضية بأن المفتي لا بد أن يكون مجتهداً. لكن بدءاً بالقرن الرابع/العاشر، مروراً بالقرن الخامس/الحادي عشر، نلاحظ تطوراً طبيعياً أعطى المذهب شكله بوصفه مذهباً رسمياً. والآن، كان لا بد للنشاط الفقهي أن يصبح محصوراً بالحدود التي عينتها إنجازات الأجيال السابقة التي مثلت مذهباً إراثاً شرعياً للمستقبل. فقد شكلت هذه الإنجازات المذهب الذي يتوجب على المفتي بمقتضاه أن يخضع للتوجيه، كما كان يعتقد. والعرض النظري للآمدي يعبر عن هذا الموقف. فالمذهب بوصفه تعاليم رسمية وكيونة احتكارية على حد سواء ظل يؤكد نفسه زمناً طويلاً بعد القرنين الخامس/الحادي عشر، والسادس/الثاني عشر، وهذه حقيقة ذات أهمية قصوى. فقد أدى تأكيد المرجعية هذا إلى ظهور الموقفين النظريين الثالث والرابع، وبالتحديد أن المفتي قد يكون مقلداً خالصاً. وفي أعمال القانون الشرعي الأساسي، عبر عن هذا الموقف بكل وضوح الرأي، الذي تم الإفصاح عنه في كل الأعمال المتأخرة، والقاضي بأن أي فتوى صدرت على أساس رأي غير معترف به اعترافاً كاملاً في المذهب فهي غير صحيحة⁽⁸⁰⁾.

IV

بالإضافة إلى الدلائل الموجودة في كتب الطبقات والسير ورسائل الأصوليين، ينعكس هذا التحول في بنية المرجعية في كتب الفقه، النوع الذي يميز نفسه عن المصادر السابقة بأوجه مختلفة لكنها جوهرية. فكتب الفقه، بخلاف كتب الطبقات، لا تنكب على مجمل النشاطات والمآثر العلمية للفقهاء أنفسهم، بل تقدم

(79) حلاق، «هل أغلق باب الاجتهاد؟»، و«اغتيال في قرطبة» مراجع سبق ذكرها.

(80) راجع مثلاً، الحطاب، مواهب الجليل، VI، 91 (II - 9 - 11)؛ ابن عابدين، شرح المنظومة، 51؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام I، 18، 53؛ باعلوي، بغية المسترشدين، 274. وحول مرجعية الآراء ضمن المذهب، راجع الفصل الخامس أدناه.

بيانات عن الفقه بوصفه عملاً تراكمياً منقولاً، دامجاً التعاليم الرسمية للماضي البعيد والقريب معاً، وهي بخلاف الأعمال النظرية التي تعبر عن خطاب فقهي فلسفي وصفي - أمري، تعنى بشكل عياني تماماً، بالفقه المطبق ذاته - وهذه نقطة سنتناولها في الفصل الأخير. وبالتالي، هناك قيمة خاصة في الطريقة التي تعكس فيها أعمال الفقه الواقع الشرعي - الاجتماعي على الأرض.

وبأخذ ذلك في الحسبان، سندرس كيف تبين هذه الأعمال، بلغة المرجعية، التحول الذي حصل في دور شرعي محوري آخر، أي القاضي. لكن قبل المضي في هذه المسألة، لابد من طرح سؤال: لماذا تحذف كتب أصول الفقه بصورة منتظمة البحث في أوراق الاعتماد المهنية للقاضي في حين تقوم فعلياً بتقديم كتلة متماسكة من الخطاب المتصل بالمفتي؟ والجواب هو أنه طالما أن الاهتمام الأول لأصول الفقه هو تطوير منهجية الاستنباط والتفسير الشرعيين بهدف بناء معايير شرعية، كان من الطبيعي أن تلتفت إلى المفتي الذي اعتبر المستنبط الشرعي بامتياز. أما القاضي كقاضٍ فلم ينظر إليه على هذا النحو. فالمفتي حل، أو حاول أن يحل، مسائل جديدة وصعبة في حين أن القاضي طبق الحلول في محكمته. وبذلك كان محل النشاط الشرعي والتأويلي هو المفتي، بينما طبق القاضي الفقه كما يطبق البيروقراطي القوانين الإدارية. والمفتي عمل بالدلائل المذهبية والنصية - المادة الخام للتأويلات - لكن القاضي طبق حلولاً معدة سلفاً، توصل إليها المفتي، في مسائل معينة، بعد أن سمع الأدلة⁽⁸¹⁾. إن عدم اعتبار منصب القاضي، كوظيفة شرعية⁽⁸²⁾، مجالاً من مجالات الاستنباط الشرعي والنشاط التأويلي يوضح لماذا لم تنكب كتب الأصول على دراسة أوراق اعتماده القضائية.

وبوضح هذا الحذف أيضاً ثنائية في خطاب الأعمال الشرعية الوضعية المتعلقة بأوراق الاعتماد المهنية للقاضي، لا سيما تلك التي تتعلق بالكفاءة في الاجتهاد. فمنذ القرن الثاني/الثامن، تم الاعتراف بأن القاضي قد يكون فقيهاً مؤهلاً تأهيلاً عالياً وقد

(81) شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عزت العطار (القاهرة: مطبعة الأنوار، 1967)، 29 - 30.

(82) للتمييز بين الوظائف الشرعية على تنوعها، راجع الفصل السادس أدناه. On distinguishing between and among legal roles, see chapter 6, below.

لا يكون كذلك، وهذه لم تكن الحال بالنسبة للمفتي، كما رأينا. فخلال هذه الفترة المبكرة، اعتبر المفتي، كنوع، السلطة المرجعية النهائية، التي تحول بالتعريف، دون تمكنه من التحول إلى سلطة مرجعية أعلى - على الأقل بقدر ما تمضي إليه الأنواع النظرية. أما القاضي فلم ينظر إليه أبداً بالمنظار نفسه. ففي كتابه «الأم»، يشجع الشافعي القضاة على طلب المشورة ممن كان «عالمًا بكتاب وسنة وآثار وأقوال الناس وعاقلاً يعرف القياس ولا يحترّف الكلام ووجوهه ولا يكون هذا في رجل حتى يكون عالمًا بلسان العرب»⁽⁸³⁾. ومجالات الأهلية هذه هي بالضبط، كما رأينا، المجالات التي حددها الشافعي للمجتهد. فالقاضي إذن يُنصح بشدة بأن يلتزم مشورة المجتهد الذي هو المفتي في الوقت نفسه.

وتقصر رسالة الشافعي الهامة عن تعداد كل أوراق الاعتماد الواقعية المتوقعة من القاضي أثناء أو حتى بعد موته رحمه الله. ففي عصر كان فيه الاجتهاد فعالية ناشطة⁽⁸⁴⁾، كان هناك بالتأكيد قضاة كثيرون أكفاء كالمجتهدين، وهذه حقيقة تؤكدتها بكثرة كتاباتنا عن الأصول والسير. وبذلك كان على القاضي أن يلتزم النصيحة الشرعية فقط حين لا يكون قادراً على التوصل إلى قرارات للمسائل الأصعب المطروحة عليه في محكمته. وتوضح هذه الثنائية في أوراق اعتماد القاضي نظام وترتيب الخطاب في أعمال الفقه عموماً وتلك المتعلقة بأدب القاضي على وجه الخصوص. ففي شرحه وتعليقه على الخصاص (المتوفى عام 874/261)، يؤكد الحنفي الجصاص (المتوفى حوالي 981/370) أن القاضي يجب أن يكون واسع الاطلاع في التفسير الشرعي لكي يكون قادراً على استنتاج الأحكام من النصوص المنزلة. ويبدو هذا بوصفه الترتيب الأول للأفضليات، إلا أن الخصاص يحدد عبارته مباشرة قائلاً: إن على القاضي، كي يتفادى القرارات الخطيرة، أن

(83) الشافعي، الأم، VI، 287.

(84) هذا ما يمكن أن يترجم إلى تصوير للخصائص القاضية بأن الاجتهاد كان ينظر إليه بوصفه متفشيًا على نحو غير مكبوح لأن المذاهب لم تكن قد شكلت بصورتها النهائية بعد. وهذا لا يعني أن الفعالية توقفت في وقت لاحق، بل يعني أن الضرورات التأويلية للمذهب قد تحكمت بها لدرجة أنها فقدت صفتها المستقلة غير المدججة.

يلتمس مشورة الفقهاء عن طريق الاستماع إلى آرائهم في المسائل المطروحة عليه في محكمته. وحينئذ فقط عليه أن يحدد الرأي الأصح والأكثر ملاءمة للمسألة المطروحة⁽⁸⁵⁾. وفي مكان آخر في الكتاب، يوضح الجصاص أن الفقهاء الناصحين هم «أهل الاجتهاد»⁽⁸⁶⁾.

حتى الآن، يبدو أن مرجعية القاضي المذهبية تنبثق إما من قدرته على التفكير الشرعي أو من المجتهد الذي يقدم له المشورة. ويمكننا أيضاً أن نفترض أن «التماس النصيحة» أي الاستفتاء كان يعني أيضاً نصيحة الفقهاء الذين لم يكونوا مجتهدين. لكن حتى في هذه الحالة، تعتمد مشورة هؤلاء الفقهاء، في التحليل الأخير، على مرجعية مجتهد يعتقد أن رأيه هو الحل الأمثل للمسألة المطروحة في مجلس الحكم ولا بد من الإشارة إلى أنه لم يرد أي ذكر في عمل الجصاص إلى مذهب ملزم.

وفي زمن الماوردي (المتوفى عام 1058/450) كان المذهب بوصفه كينونة مذهبية قد برز جيداً. ويبدأ الماوردي بتأكيد حاجة القاضي إلى النصيحة الطبية، «ففي مجلسه، لا ينبغي أن يحضر مع الخصوم إلا من له بالحكم تعلق، فإننا نستحب أن لا يخلو مجلس حكمه من شهود وفقهاء (...)» أما المشاورة، فمندوب إليها في الأمور المشتبهة⁽⁸⁷⁾. لاحظ هنا أن وجود الفقهاء في المحكمة يعتبر وثيق الصلة بالتقاضي. والفقهاء يوضعون على قدم المساواة مع الأشخاص المشمولين مباشرة في القضية. ويصبح استفتاؤهم أكثر إلحاحاً في الأمور الملتبسة، أي القضايا التي اختلف الفقهاء فيها بسبب حقيقة أن الشواهد النصية ذات الصلة تحتمل بحد ذاتها أكثر من تفسير واحد. بكلمات أخرى، حيث لا توجد أدلة يقينية - عادة في

(85) أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، شرح كتاب أدب القاضي، تحقيق فرحات زيادة (القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأمريكية، 1978)، 37 - 39. راجع أيضاً ابن المنذر، الإقناع، 410، الذي يعبر عن وجهات النظر نفسها.

(86) الجصاص، أدب القاضي، 42 - 43، 101 - 102، 105، 106.

(87) علي محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير في الفروع، تحقيق محمود مطرجي وآخرين، 24 مجلداً (بيروت: دار الفكر، 1994)، 98، 100.

القضايا التي لا يقرها الإجماع - تكون المشورة مستحبة إلى أبعد حد⁽⁸⁸⁾.

وإذ يورد باستحسان بحث الشافعي في صفات الناصحين في المحكمة، يوجز الماوردي هؤلاء قائلاً «إن كل من صح أن يفتي في الشرع، صح أن يشاوره القاضي في الأحكام، فتعتبر فيه شروط المفتي، ولا تعتبر فيه شروط القاضي»⁽⁸⁹⁾. وبعد أن يقول ذلك، يمضي إلى تعداد هذه الشروط، التي من أبرزها الكفاءة في الاجتهاد. وما أن تلبى هذه الشروط، حتى يصبح بوسع الفقيه أن يصدر الفتاوى ويقدم المشورة للقاضي⁽⁹⁰⁾.

إن مواصلة البحث في القضايا الإشكالية، ومناقشتها (مناظرة) شخصياً مع الفقهاء يفيد في مساعدة القاضي في تلمس طريقه إلى الاجتهاد. فإذا ما توصل من تلقاء نفسه إلى حل للقضية، فعليه أن يصدر حكماً حسب الحل الذي توصل إليه، وليس وفق حلولهم. ولا يحق لناصره أن يعبروا عن أي اعتراض بعد أن يتخذ القرار، لأنه مخول بممارسة الاجتهاد بقدر ما هم مخولين بآرائهم الخاصة⁽⁹¹⁾. وبهذه الروح يحتاج الماوردي لصالح حق القاضي في تطبيق نتائج اجتهاده الخاص، حتى لو كان على خلاف مع الآراء التي أرسى أسسها مؤسس المذهب الذي ينتمي إليه. فلو صدف أن كان شافعيًا، على سبيل المثال، وقاده اجتهاده إلى استنباط رأي كان فيما مضى يعتبر رسمياً لدى الأحناف، فإنه يجوز له أن يطبقه على المتقاضين الذين يمثلون في محكمته⁽⁹²⁾.

(88) المرجع نفسه، XX، 102.

(89) المرجع نفسه، XX، 103.

(90) المرجع نفسه، XX، 104.

(91) المرجع نفسه، XX، 102.

(92) المرجع نفسه، XX، 75، 226. كان ما يزال ممكناً سماع آراء كهذه بعد الماوردي بجيل أو أكثر، فأبو بكر الطرطوشي (المتوفى عام 1126/520) أيضاً قال بوجهة النظر القاضية بأنه «ما من مسلم مجبر على اتباع (الرأي) الذي ينتسب إلى مذهبه فيما يتعلق بالقضايا والأحكام الشرعية. وهكذا فإن المالكي غير مجبر على اتباع رأي مالك في أحكامه. والشيء نفسه ينطبق على بقية المذاهب. فالقاضي، فعلاً، يحسم القضايا على أساس أي قاعدة يقوده إليها قياسه».

مقتبس لدى الفضل في كتابه «المنطق الاجتماعي للتقليد»، 213.

يمثل وصف الماوردي حتى هذه النقطة الموقف السائد الذي سلم الفقهاء بصحته حتى أيامه. لكن الماوردي، كنتاج لمرحلة اتسمت بظهور المذهب بوصفه مذهباً ذا سلطة مرجعية، كان أيضاً ملزماً بالشعور بالضغط الذي ولده هذا التطور المتأخر نسبياً. وبعض الفقهاء الذين يظهرون كأقلية في ذلك الحين⁽⁹³⁾، رأوا أن المذاهب قد استقرت وأصبح الأئمة المتبعون في هذه المذاهب معروفين. وبالتالي لا يجوز لأي واحد ينتسب إلى مذهب ما أن يصدر حكماً وفقاً لتعاليم مذهب آخر. ويرد الماوردي على هذا، بصورة لها دلالتها، قائلاً إنه بالرغم من أن الرأي الصحيح يبرر هذا الموقف، فإن مبادئ الشرع لا تبرره، لأن على القاضي أن يصدر الحكم وفق اجتهاده الخاص، وليس وفق اجتهاد الآخرين⁽⁹⁴⁾. والمهم في هذا الرد هو أنه يتضمن تسليماً معيناً من الماوردي لخصومه: فهو يعترف، ولو بصورة مشروطة، بشرعية وجهة النظر النقيضة، وجهة النظر التي أقرتها قوة الممارسة الشرعية الفعلية.

يعكس خطاب الماوردي مرحلة تحول كانت فيها المواقف القديمة - التي تعبر عن التطورات البنوية الجوهرية - ما تزال محافظة على زخمها في حين كانت مواقف جديدة تظهر وتتطور تدريجياً، لكن على يد قوى ظرفية. ولا بد أنه بدا للماوردي أن هذه كانت مواقف زائلة، تعكس واقعاً طارئاً بصورة مماثلة. ولم يكن الماوردي يعرف إلا القليل بأن المواقف الاستثنائية والثانوية في زمانه ستصبح الصوت المهيمن.

الخطوة الأخرى في الانتقال من الاجتهاد إلى التقليد اتخذها، بعد قرن أو نحوه، الحنفي الحسام الشهيد ابن مازة (المتوفى عام 1141/536) الذي كتب شرحاً

(93) في سياقين مختلفين تثار فيهما هذه القضية الخاصة، يستخدم الماوردي كلمة بعض، مرة بالارتباط مع «الفقهاء» وفي المرة الثانية مع «أصحابنا». وفي كلا الحالتين، تستخدم بعض في الغالب لتدل على المفرد، الحقيقة التي تقلل بصورة لها دلالتها من وزن الادعاء وبالتأكيد تبرر فرضية من تبينوا هذا الرأي كانوا أقلية. وحول السياقين، راجع عمله، **الحاوي الكبير**، XX، 75، 227.

(94) المرجع نفسه، XX، 75، 227: «وهذا وإن كان الرأي يقتضيه فأصول الشرع تنافيه لأن على الحاكم أن يحكم باجتهاد نفسه وليس عليه أن يحكم باجتهاد غيره».

لكتاب الخصاف «أدب القاضي». وفي الفصل الافتتاحي يتبع ابن مازة الجصاص في اشتراطه أن يكون القاضي مجتهداً، ويبحث ببعض التفصيل مبرر هذا الشرط⁽⁹⁵⁾. وفي مرحلة لاحقة من عمله يعود إلى هذا الموضوع مع مزيد من التفصيل، معيداً بداية ما كان قد قاله سابقاً في القسم الافتتاحي: الاجتهاد مطلوب من القاضي. إلا أن ابن مازة يقدم، بطريقة مواربة نوعاً ما، تنوعاً هاماً على موضوع الجصاص. ويبدأ بالقول إن على القاضي أن يحكم وفق القرآن الكريم والسنة النبوية، ذلك «لأننا أمرنا باتباع» هذه المصادر. فإذا لم يجد القانون في هذين المرجعين، فإن على القاضي أن يتجه إلى إجماع الصحابة. وإذا ما اختلفوا في المسألة المطروحة، فهو، والحالة هذه، حر في ممارسة اجتهاده الخاص لإيجاد الرأي الأكثر صحة. وإذا لم يكن للصحابة أي رأي في القضية، يتجه إلى التابعين، متعاملاً مع آثارهم بنفس الطريقة التي يتعامل بها مع آثار الصحابة. وفي حال غياب أي هدي من التابعين، عليه أن يمارس اجتهاده الخاص في صياغة قاعدة شرعية قابلة للتطبيق على المسألة التي هو فيها القاضي الرئيسي. لكن إذا لم يكن هو مجتهداً، فإن عليه حينئذ أن يستشير مفتياً والذي هو، بالتعريف، مجتهد⁽⁹⁶⁾. وعند هذه النقطة، يقدم ابن مازة فجأة موضوعاً آخر متضمناً «ذلك الذي اتفق عليه أصحابنا واختلفوا فيه». ويعني ابن مازة بكلمة «أصحابنا» الأئمة المؤسسين، لا سيما أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني فإذا كان هؤلاء الثلاثة قد اتفقوا على أمر، فإن القاضي لا يستطيع أن يحيد عن آرائهم، سواء أكان مجتهداً أم لا. وإذا ما اختلفوا، فإن الأفضلية لرأي أبي حنيفة، لأنه كان منهمكاً في النشاط الشرعي على زمن التابعين⁽⁹⁷⁾.

نلاحظ هنا أن ابن مازة ما زال رازحاً تحت وطأة ثنائية التوجه المذهبي كما فعل الماوردي قبله، إلا أنه يعطي المسألة قوة وزخماً إضافيين. فالماوردي رفض، ولو بفتور، رأي الأقلية لصالح الاقتداء بالمذهب. أما ابن مازة فيؤيد مذهب الأئمة

(95) ابن مازة، شرح أدب القاضي، 4 - 5.

(96) المرجع نفسه، 17 - 18.

(97) المرجع نفسه، 19 - 20.

الثلاثة - لكن فقط حين يكونون على وفاق - بوصفه المذهب الأخير الذي يقتدى به، سواء أكان القاضي مجتهداً أم لا. وحين وصلت مرحلة الانتقال إلى المذهب إلى كامل أبعادها، اشترط الأحناف، مثلهم مثل كل المذاهب الأخرى، أن يتبع القاضي الأقوال الراجحة لمذهبه، سواء قال بها أبو حنيفة أو أي فقيه آخر⁽⁹⁸⁾.

لكن التخلي الوشيك عن الاجتهاد لصالح الاحتكار الكامل للمذهب اقتضى اتخاذ خطوتين أخريين، خطوتان واضحتان وضوحاً جلياً في الخطاب المتغير المتعلق بأوراق اعتماد القاضي. وتتمثل أولى هاتين الخطوتين في خطاب الفقيه والقاضي الشافعي ابن أبي الدم (المتوفى عام 1244/642). ففي كتابه «أدب القضاء» يرى أنه وفقاً لمذهب «إمامنا»، ينبغي أن يكون القاضي مجتهداً مطلقاً، ما يعني أنه يجب أن يتمتع بمعرفة استثنائية بالكتاب والسنة والإجماع والقياس وآراء الفقهاء (أقاول الناس) واللغة العربية. وعند هذه النقطة يشرح ابن أبي الدم ببعض التفصيل ما الذي يستلزمه كل مجال من هذه المجالات المعرفية كتخصصات فرعية، مثل: الناسخ والمنسوخ والتشابه والنقل والموثوقية، إلخ. وما له أهمية خاصة هو شرط إتقان فن الاستنباط الشرعي: فعلى القاضي، من بين ما عليه، أن يكون ضليعاً باستنتاج أو استقراء القواعد الشرعية من مصادرها، علاوة على كونه مستنبطاً ذكياً بارعاً في استثمار الدالات الشرعية وعارفاً بطرق الاستدلال اللغوي⁽⁹⁹⁾.

ويمضي ابن أبي الدم قائلاً:

«إذا عرفت هذا فاعلم أن هذه الشرائط يعز وجودها في زماننا هذا في شخص من العلماء، بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق».

والأمر هكذا رغم حقيقة أن المثقفين قد ألفوا كتباً في كافة ضروب المعرفة، بدءاً بعلم الحديث ونقله وانتهاء بالتفسير والفقه وأصول الفقه.

ملأ العلماء الماضون الأرض من مصنفات صنفوها وابتدعوها، وسهل على الفقيه المتأخر تناول ذلك وحفظه ودرك الأحكام منه، ومعرفته بحفظ ما تعب عليه من تقدم. ومع هذا فليس يوجد في صقع من الأصقاع

(98) راجع، على سبيل المثال، ابن عابدين، شرح المنظومة، 51.

(99) ابن أبي الدم، أدب القضاء، 36 - 37.

مجتهد مطلق، بل ولا مجتهد في مذهب إمام واحد تعتبر أقواله وجوهاً مخرجة في مذهب إمامه⁽¹⁰⁰⁾.

وكان ابن أبي الدم يعتقد أن هذه الحالة البائسة دالة على التدهور العام في مقدرة الناس على بلوغ أنواع المعرفة المتطورة. والمهم هنا هو حقيقة أنه رأى هذا التدهور بوصفه عملاً من أعمال الله المقصودة⁽¹⁰¹⁾. وقد بينا، في مكان آخر، الصلة التي أقيمت بين الغياب المدرك للاجتihad وهذا الإحساس بالتدهور، الاعتقاد الذي كان مطلوباً للمؤمنين بالآخرة بوصفه دليلاً على اقتراب يوم القيامة⁽¹⁰²⁾.

ويقدم ابن أبي الدم قائمة بالمجتهدين الذين قدموا مساهمات متميزة للمذهب الشافعي، لكن آخر واحد من هؤلاء عاش في القرن الخامس/الحادي عشر. إلا أن مآثر الماضي لا يمكن أن تتكرر، رغم أن ابن أبي الدم يقدرها ويعجب بها أيما إعجاب، فمؤلفنا يؤكد في سياق تلخيصه للمسألة، أن الاجتهاد المقيد والمطلق كانا مطلبين مأمولين من القاضي في المراحل السابقة، عندما كان بوسع كل بلد في العالم الإسلامي أن يفخر بوجود مجموعة من المجتهدين المناسبين لأداء وظيفتي القضاء والإفتاء. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار «أن العالم في زماننا خال من المجتهدين، لا بد من التأكيد بطريقة نهائية» أنه من الجائز أن يعين شخص يتصف بـ:

(1) معرفة بأحد مذاهب الأئمة. أي لا بد أن تكون لديه معرفة بوجهات النظر السائدة في مذهبه (غالب مذهبه)، ومعرفة بتعاليم إمامه، والآراء المستنتجة عن طريق التخرّيج وآراء المقتدين به. وينبغي أن يتمتع بعقل راجح وذكاء فطري وتفكير سليم، وعليه أن يحفظ المذهب، وينبغي أن تكون أحكامه الصحيحة أكثر من هفواته، وأن يكون قادراً على استعادة آراء أئمة مباشرة. (مستحضراً لما قاله أئمة).

(100) المرجع نفسه، 37.

(101) المرجع نفسه، 38.

(102) W.B. Hallaq, «On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihād,» *Studia Islamica*, 63 (1986): 129-41 (حلاق، «أصول الجدل حول وجود المجتهدين وإغلاق باب الاجتهاد»، دراسات إسلامية، 63، 1986).

(2) مقدرة على استنتاج دلالات المفردات في النصوص المنقولة، وأن يعرف طرق الاستنباط التي تتيح له القيام بالقياس، وأخيراً، ينبغي أن يكون مزوداً بمناهج موازنة الدالات النصوصية وترتيبها المنهجي، «فالمتمصف بهذه الصفات هو الذي تصح توليته القضاء في زماننا هذا، ولا أقل من ذلك. ويجب القطع بنفوذ أحكامه، وصحة تقليده، وقبول فتواه، في هذا الزمن الذي يعز فيه وجود مثل من هذه صفته»⁽¹⁰³⁾.

يضعنا خطاب ابن أبي الدم أمام عدد من القضايا الهامة، ففي المقطع الثاني المقتبس أعلاه، لديه في فهمه لما يعنيه الاجتهاد قدراً معيناً من التضخيم، بل وربما لديه بعداً أسطورياً. إن سيطرة المذهب، ولو أنها ليست واضحة بصورة مباشرة في بحثه الخاص هذا، تحول دون وجود الاجتهاد المطلق الكامل في ذهنه، نوع النشاط الفقهي الذي يخص المؤسسين الذين لا يمكن مجاراتهم. وحتى الاجتهاد المقيد يخص أجيال الماضي، وعصره والنشاطات الفقهية التي انشغل بها هو ومعاصروه لم تكن نظيرة، كما رآها، لمثيلاتها في الماضي. بكلمات أخرى، كان عصره يعاني من انحدار مرتبط بالاهتمامات الأخروية. ومع ذلك لا بد لمن يتأهل للقضاء أن يكون بارعاً في فن الاستنباط الشرعي الذي يستلزم، من بين ما يستلزمه، درجة معينة من المعرفة النصية التي تتيح القيام بعمل تأويلي واف بالغرض. وبما أن هذا النشاط يرقى في الواقع إلى ما لا يقل عن درجة الاجتهاد، فإن المرء يبدأ بالتساؤل عن الاستراتيجية النصية التي ابتكرها ابن أبي الدم، لأنه، من ناحية، يؤكد بصورة واضحة أن الاجتهاد انتهى كصفة مطلوبة في القضاة، في حين يصبر، من ناحية أخرى، على أن القضاة الذين قيل إنهم مقلدون، عليهم في الواقع، أن ينهمكوا في نشاط فقهي من النوع الذي يتطلبه الاجتهاد⁽¹⁰⁴⁾.

إن حل هذا التناقض الظاهري يكمن في العلاقة بين المقطعين 1 و 2 أعلاه. فابن أبي الدم، في الحقيقة، لم يقل ما لم يقله أسلافه وخلفاؤه المباشرون:

(103) ابن أبي الدم، أدب القضاء، 41.

(104) لا بد من الإشارة إلى أنني لا أتفق مع شيرمان جاكسون حول تفسير هذه الفقرة في عمله، الشريعة الإسلامية والدولة، 157 - 59.

الاجتهاد دائماً محل ترحيب إذا أمكن بلوغه، ولكن الاقتداء بتعاليم المذهب يأتي أولاً من حيث الأهمية. وهذا بالضبط سبب ارتباط حديثه في المقطع الأول ارتباطاً كاملاً بمعرفة تعاليم الأئمة والقدرة على استحضارها فوراً. وبالرغم من أن ترتيب المقاطع هو ترتيب متكلف (لأنه من عندي) فإن ترتيب الحديث وتطوره يبقى متناغماً تماماً مع أسلوب عرض ابن أبي الدم. فالمذهب والتعاليم التي يتألف منها هو العمل المباشر للقاضي. ويأتي بعد ذلك، وكمرحلة ثانوية، الانشغال التأويلي المباشر بالشرعية. وهكذا يكون خطاب ابن أبي الدم تأكيداً لمرجعية المذهب القائم، بكل ما يعنيه ذلك، وبالتالي يستلزمه بلغة المعالجة العقلية للشرعية والاستنباط الشرعي.

والخطوة الثانية والأخيرة في الانتقال إلى التقليد كانت إلى حد كبير التعبير، بمصطلحات أكثر تعمداً، عن العلاقة بين شروط الاجتهاد والتقليد. فالمالكي ابن فرحون (المتوفى عام 1396/799) يستهل بحثه لهذا الموضوع بالتأكيد على أن أغلبية الفقهاء ارتأوا أن القاضي إذا ما بلغ مرتبة الاجتهاد، فإن عليه حينئذ أن لا يقتدي بمرجعية أحد. وهذا حقيقة ما أصبح عقيدة جوهرية، تشاطرها كل فقهائ المذاهب الأربعة، وأملتها دوامية الفكرة القائلة بأن مشاكل وقضايا جديدة ستظل تصيب المجتمع الإسلامي وأنه طالما ظلت هذه المشاكل دون حل، فإن الواجب المفروض على جماعة المسلمين لن يعتبر مقررراً بصورة نهائية⁽¹⁰⁵⁾.

وبعد أن يقدم هذا البيان القصير المتعلق بالاجتهاد، ينتقل ابن فرحون مباشرة إلى بحث مطول لـ«القاضي الذي لا ينتمي إلى طبقة المجتهدين». وهنا يقتبس المازري (المتوفى عام 1141/536):

هذه المسائل تكلم عليها العلماء الماضون لما كان العلم في أعصارهم كثيراً منتشراً وشغل أكثر أهله بالاستنباط والمناظرة على المذاهب، وأما عصرنا هذا فإنه لا يوجد في الإقليم الواسع العظيم مفت نظار قد حصل آلة الاجتهاد واستمر في أصول الفقه ومعرفة اللسان والسنن والاطلاع على ما في القرآن من الأحكام والاقتدار على تأويل ما يجب

(105) ابن الصلاح، أدب المفتي، 95 - 96.

تأويله وبناء ما تعارض بعضه على بعض وترجيح ظاهر على ظاهر ومعرفة الأقيسة وحدودها وأنواعها وطرق استخراجها وترجيح العلل والأقيسة بعضها على بعض، هذا الأمر زماننا عار منه في إقليم المغرب كله فضلاً عما يكون قاضياً على هذه الصفة فالمنع من ولاية المقلد القضاء في هذا الزمان تعطيل للأحكام وإيقاع للهرج والفتن والنزاع وهذا لا سبيل إليه في الشرع⁽¹⁰⁶⁾.

ويؤكد ابن فرحون أن القاضي المقلد ملزم إذن بالتماس المشورة واتباع أئمة المذهب عن طريق التقليد، وعليه كمقلد، أن يتبنى تلك الآراء التي تبدو له، بعد التمحيص، الأكثر صحة. واستناداً إلى المازري يقدم ابن فرحون وجهة النظر القائلة إن على القاضي - المقلد أن يتبع الرأي المشهور (الواسع الانتشار)⁽¹⁰⁷⁾. وإذا ما التمس المشورة، فإن عليه بعد البحث والتمحيص مرة أخرى، أن يسأل الأكثر علماً. ومما له مغزاه أن «الأكثر علماً» لم تعد تعني الفقيه القادر على الاجتهاد، وذلك تناغماً مع التطور المتراكم في التسليم بالسماح للمقلد أن يعمل كمفتٍ، أصبح بالإمكان أن يكون الأكثر علماً الآن مقلداً، وهذه وجهة النظر التي يأخذها ابن فرحون عن المازري⁽¹⁰⁸⁾. يقف هذا التطور الثاني في تعارض حاد مع الشرط السابق القاضي بأن على المفتي أن يكون مجتهداً. وعلى هذا الأساس، حين تطرح قضية صعبة على القاضي - المقلد، فإن عليه حينئذ أن يلتمس مشورة مفتٍ - مقلد ملزم بدوره بأن يستخلص رأياً يعتبر، من وجهة نظر المذهب، رأياً رسمياً، وهذا ما يدعى الرأي المشهور⁽¹⁰⁹⁾.

وهكذا تكون وظيفتا القضاء والإفتاء قد مرتا بعمليات تحول متماثلة تقريباً من الاجتهاد إلى التقليد. إن أفضل من لخص وصول هذين المسارين إلى ذروتها هو باعلوي، حوالي (1830/1245) الذي يستشهد مع الموافقة التامة، بإحدى فتاوى البيهقي:

(106) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 18 - 19.

(107) المرجع نفسه، I، 45، 51. وحول المشهور، راجع الفصل الخامس، القسم الخامس أدناه.

(108) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 29.

(109) المرجع نفسه، I، 18، 35 (استناداً إلى شهاب الدين القرافي).

ليس للقاضي أو المفتي العدول عن نص إمامه فينقض حكم كل من خالف إمامه وألحق به في التحفة حكم غير متبحر بخلاف المعتمد عند أهل مذهبه، ونقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز الحكم بخلاف الراجح في المذهب واعتمده المتأخرون كابن حجر وابن زياد والخطيب والمزجد وأبي مخرمة وأبي قشير والأشعر وغيرهم وصرح به السبكي بل جعله من الحكم بغير ما أنزل الله تعالى لأنه أوجب على المجتهدين أن يأخذوا بالراجح وأوجب على غيرهم تقليدهم فيما يجب عليهم العمل به، نص على ذلك في التحفة والنهاية والمغني، ومعلوم أن المذهب نقل يجب أن يتطوق به أعناق المقلدين حتى لا يخرجوا عنه وإن اتضحت مدارك المخالفين وحينئذ لا يجوز لحاكم ولا مفت العدول عن مرجع الشيخين النووي والرافعي⁽¹¹⁰⁾.

وبالنظر إلى المؤلفات الجلية للنووي والرافعي باعتبارها قد رسخت تعاليم المذهب الشافعي، أضحت هذه المؤلفات هي الإطار المرجعي الأخير للقاضي والمفتي على حد سواء. وعلى المنوال نفسه توصل كل مذهب من المذاهب الثلاثة الأخرى إلى اعتماد أعمال معينة باعتبارها مجسدة لتعاليمهم الرسمية، والتي اعتبرت ملزمة بصورة مماثلة لكل من المفتي والقاضي.

V

ختاماً، لا يمكن أن نغالي في التأكيد على أن مرحلة الانتقال من الاجتهاد إلى التقليد التي بحثناها هنا لم تكن لها صلة كبيرة بمنجزات الفقهاء وأوراق اعتمادهم الفعلية، وأن علاقتها كانت أقل بفكرة أقول مجد الإسلام، التي سميت بحق فساد الزمان⁽¹¹¹⁾. ومن الجدير بالتنويه مع ما فيه من تناقض أن المازري، الذي أكد بصورة لا لبس فيها أنه ما من فقيه من فقهاء زمانه استطاع أن يبلغ مرتبة الاجتهاد، كان هو نفسه يعتبر مجتهداً، بل ومن المفيد أكثر لأهدافنا أنه كان في

(110) باعلوي، بغية المسترشدين، 274.

(111) قضية طرحها ابن أبي الدم، كما رأينا أعلاه. راجع أيضاً حلاق، «أصول الجدل»، 136 وما يليها. وفي هذا السياق، لابد من الإشارة إلى أن نتائج بحثنا هنا تشكل في جانب منها تنقيحاً لنتائج البحث في هذه المقالة.

الوقت نفسه يعتبر أمثولة في عدم إصداره أي فتوى انحرفت عن مشهور آراء مذهبه⁽¹¹²⁾. ولذلك مثلت المرحلة الانتقالية تطوراً في نمو المرجعية الشرعية، تطوراً، بودي أن أزعّم أن تجنبه كان متعذراً. والمسار الذي توصل التقليد عن طريقه إلى الصدارة لم يكن ظاهرة عرضية، بل بالأحرى كان دالة على حدث هام أكثر جوهرية، وهو تحديداً بروز المذهب وبلوغه مرحلة النضج النهائية. وكان التقليد، بالتالي، تعبيراً خارجياً عن آليات داخلية توصلت إلى السيطرة على المذهب وإعطائه خصائصه بوصفه كينونة مذهبية وعملاً تأويلياً - آليات سنتناولها بالتفصيل في الفصل التالي. إن إنشاء مرجعية الإمام، والتقليص الشديد، والتضييق على الإمكانات الاجتهادية المستقلة للقرنين الثالث/التاسع، والرابع/العاشر، والصعود الأخير للتقليد بوصفه تعبيراً عن الولاء للمذاهب، كلها ظواهر تشترك في قاسم مشترك واحد: استقطاب المرجعية النابذ، الذي لا يوجد قانون بدونه. لقد كان المذهب التجسيد الحقيقي لهذه المرجعية.

(112) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 51.

التقليد: المرجعية والقياس والوظيفة

I

إن للتقليد، بوصفه مصطلحاً يشير إلى قبول المرجعية الشرعية، تاريخاً معقداً. فقد كان خلال القرن الثاني/الثامن يفيد بوجه عام معنى قبول التعاليم الشرعية للصحابة ومعها تعاليم التابعين الذين عمّروا عمراً طويلاً في أواخر عصر الصحابة⁽¹⁾. وفي وقت لاحق حصل تغير في دلالة المصطلح، واكتسب معنى اتباع مرجعية مجتهد ما، سواء أكان مؤسس مذهب أم لا. بيد أن هذا المعنى العام، الذي فُيَضَ له أن يبقى ثابتاً نوعاً ما على مر القرون، كان يحمل معه على الأقل التباساً واحداً هاماً. فقد كان يستخدم، من جهة، بمعنى اتباع مرجعية المجتهد دون أي تشكيك بشواهد النصية أو خط الاستنباط الذي طبقه في مسألة ما. وكان المصطلح، بهذا المعنى، يطبق أيضاً على فعل اتباع المجموع الكلي لتعاليم المؤسس الشرعية بوصفها بنية مصوغة في صورة مجموعة متماسكة منهجياً، دون أن يكون المقلّد مقيداً بكل الآراء الفردية داخل مجموعة التعاليم هذه. فالمقلّدون الأخناف، مثلاً، لم يكونوا أبداً مقيدين بكل آراء أبي حنيفة، سواء كانت خالصة

(1) راجع كتاب أدب القاضي لأبي بكر أحمد بن عمر الخصاص في ابن مازة، شرح أدب القاضي، 18، Joseph Schacht, The origins of Muhamadan Jurisprudence, (Oxford: 1950), 18, 32. (شاخت، أصول الفقه الإسلامي، أكسفورد: 1950).

النسب له أم لا، وكانوا كثيراً ما يعتمدون على تعاليم مرجعيات عدة تعود بأصولها إلى المذهب. وكانت المفردة، من ناحية أخرى، توظف أيضاً لتشير إلى معنى الولاء لمذهب شرعي، لكن مع علم المجتهد الكامل بالوسائل التي تم عن طريقها استنباط هذا المذهب. وعلى وجه التعميم كانت أعمال أصول الفقه تستخدم المصطلح بالمعنى الأول، وتنظر إلى التقليد باعتباره من دائرة اختصاص العامي على وجه الحصر تقريباً⁽²⁾. أما هذه الظاهرة فيمكن أن توضحها حقيقة أن خطاب الأصول كان منهمكاً في جانب منه بإرساء أسس منهجية اجتهادية لا مكان فيها للتقليد بين الفقهاء الذين يستهدفهم هذا الخطاب⁽³⁾. وحين ينسب هذا النوع من التقليد إلى فقيه محترف، فإنه يحمل معنى الازدراء والشجب. فقد وُجّهت إلى هذا النوع من الفقهاء المجتهدين الكثير من الرسائل والفصول والكراريس التي تحمل عنواناً في ذم التقليد، وكانت شائعة في كل الأوقات وكل المذاهب الشرعية⁽⁴⁾.

- (2) ابن الحاجب، المختصر، 140 - 41؛ ابن قدامة، روضة الناظر، 343 - 45؛ فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1408/1988)، II، 527 وما يليها. راجع أيضاً الخطاب، مواهب الجليل، I، 30.
- (3) وهذا ما يوضح أيضاً لماذا لم يبحث الفقيه المقلد في أعمال أصول الفقه، راجع المصادر المذكورة في الحاشية السابقة.
- (4) لا سيما المالكية والشافعية والحنابلة، وبدرجة أقل الأحناف. راجع عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي، المقدمة في الأصول، المطبوع مع المقدمة في الأصول لعلي بن عمر بن القصار، تحقيق محمد السليمان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، 300 وما يليها؛ أبو الوفاء محمد بن عقيل، كتاب الفنون، تحقيق جورج مقدسي، مجلدان (بيروت: دار المشرق، 1970 - 71)، II، 602 - 10؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، II، 168 - 260؛ المزني، المختصر، IX، 3؛ السيوطي، الرد، 196، 117، 120، حيث يذكر عدداً من الفقهاء البارزين الذين كتبوا في شجب (ذم) التقليد، ومنهم المزني والزرکشي وابن حزم وابن عبد البر وابن أبي شامة وابن قيم الجوزية والمجد الشيرازي والفقيه الشافعي ابن دقيق العيد الذي كتب رسالة بعنوان «التسديد في ذم التقليد».

ففي عمله جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله، مجلدان (القاهرة: إدارة الطباعة المنييرية، بدون تاريخ)، II، 109 - 19، يورد ابن عبد البر (المتوفى عام 463/1070) في ذم التقليد عدداً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويدعي وجود إجماع بين الفقهاء على بطلانه. ويبدو أنه يميز بين التقليد والاتباع. فالأول محظور =

ويُنظر إلى النوع الثاني من التقليد باعتباره يحدث أثراً أكثر ملاءمة عن طريق ارتباطه بالولاء للمذهب وفي سياق إلزامية التعاليم الشرعية الرسمية⁽⁵⁾. ففي طبقات ابن رشد وابن الصلاح، يقترن هذا التقليد بكل المستويات ما عدا الدنيا منها، أي المجموعتان 2 و3 في تصنيف الأول، والأنواع من 1 إلى 4 (من الفئة الثانية) في تصنيف الثاني⁽⁶⁾. وفي مخطط ابن كمال يقترن اقتراناً واضحاً بالمراتب من 4 إلى 6⁽⁷⁾، ولا يقترن بالتقليد من النوع الأول سوى مجموعة ابن رشد الأولى، والنوع الخامس لدى ابن الصلاح، والمرتبة السابعة لدى ابن كمال، أي تلك التي قيّض لها أن تُذم في أوساط معينة.

كان التقليد تزامنياً وعلى مر الأيام يمارس بصورة منتظمة بالمعنيين اللذين يحملهما المصطلح في آن واحد. وكان المعنى المقصود باستخدام المصطلح يتوقف على سياق المرجع وإطاره. وقد استمرت الالتباسات دون شك، الأمر الذي يوضح محاولة بعض الفقهاء المتأخرين إجلاء غموض استخدام المصطلح عن طريق اللجوء إلى مفردة اتباع ليشيروا إلى المعنى الثاني، حيث لا يقبل المقلّد مرجعية المجتهد قبولاً أعمى بل يقبلها بفهم ملائم - إن لم يكن فهماً كاملاً - لشواهد الأخير وتفكيره، ومن خلال الولاء الفقهي له⁽⁸⁾.

II

إذا كان نطاق التقليد يشمل هذين الحدين من الكفاءة الفقهية في تعاليم

= على الفقيه والثاني مباح له. «إذا أجبرت الشواهد على اتباع رأي أحد ما، فإنك متبعه في هذه الحالة، لأن هذا النوع من الاتباع مباح في الأمور الدينية، لكن التقليد غير مباح» (الصفحة 117). ويتابع قائلاً: التقليد هو تبني رأي دون معرفة، وهذا عكس الاتباع. راجع أيضاً السيوطي، الرد، 120 - 22.

(5) راجع الحطاب، مواهب الجليل، I، 30 - 31، 37، حول مرجعية الفقهاء المالكيين والشافعيين، بمن فيهم الغزالي وابن الصلاح.

(6) راجع مناقشتنا في الفصل الأول، القسمان II-III، فيما سلف.

(7) راجع الفصل الأول، القسم IV، أعلاه.

(8) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، II، 171، 178 وما يليها. السيوطي، الرد، 120 - 22؛ ابن نصر، المقدمة، 302.

المذهب، فإن المقلّدين والمجتهدين (حتى من وزن الشافعي ومالك) قد شاركوا فيه، ويسعى هذا الفصل إلى إيضاح آليات التقليد، التي، كما سنرى، قد تتأخم أحياناً حدود النشاط الفقهي المقترن بالاجتهاد، ومع ذلك لا تشكل في أحيان أخرى أكثر من إعادة إنتاج تعاليم الأسلاف ليس إلا. لكن فعالية التقليد يمكن، في أغلب الحالات، أن توضع بين هذين الحدين. وفي كلا نهايتي الطيف، وعند كل نقطة بينهما، كان التقليد يمثل وظيفة فقهية ويمليه هدف ما. وفي سياق مسألة فردية واحدة أو مبدأ شرعي، كان بالإمكان أن يعمل على مستوى دلالة واحدة وأكثر، مضيفاً بذلك على المسألة أو المبدأ بنية متعددة الطبقات أفقياً ومركبة عامودياً. ففي سياق نص فقهي متوسط الحجم أو رسالة، لا مناص للمصنف - الفقيه من الانغماس في كل ضرب من ضروب التقليد، بدءاً بالعملية البسيطة، إعادة ذكر المرجع، وانتهاء بما يشبه الاجتهاد رديء النوعية.

ولنوضح ما قلناه. ففي الفصل الذي يتناول الإضرار بالالتزامات التعاقدية للأجير، يسجل الفقيه المالكي الحطاب الرأي التالي:

في طوره، قال (ابن عات)⁽⁹⁾ إنه في مؤلفه ابن لبابة⁽¹⁰⁾: إذا عقر الراعي من الغنم مرة وثانية وثالثة ولم يضمّنه صاحب الغنم وأمضاه على فعله ولم ينكر عليه ورضي لم يضمّنه بعد ذلك⁽¹¹⁾.

هذه العبارة نسخة طبق الأصل عن رأي رواه فقيه عن فقيه آخر. والحطاب يسجله في سياق بحث حول تشكيلة من أنواع عقود الاستئجار التي قد تفضي إلى ادعاءات بحدوث أضرار. وهو لا يقدم تعليقاً على، ولا إيضاحاً مباشراً للعلّة الكامنة خلفه. لكن هناك كبير داع للشك بفهم الحطاب لطبيعة وصلة رأي ابن لبابة بالموضوع المعني. ذلك لأنه يقتبسه مع عشرات الآراء الأخرى، ليتوسع في تفاصيل المبادئ التي تتضمنها الأضرار المتعلقة بعقود من هذا القبيل.

إن حقيقة وجود رأي يقدّم في سياق محدد جداً تشير إلى السبب الذي قدم

(9) أحمد بن هارون بن أحمد بن جعفر بن عات الشاطبي (المتوفى عام 1212/609).

(10) محمد أبو عبد الله بن عمر بن لبابة القرطبي (المتوفى عام 926/314).

(11) الحطاب، مواهب الجليل، V، 430.

لأجله في ذلك السياق الخاص. وبكلمات أخرى، يمكن للمرء بكل أمان أن يفترضه أمراً مفروغاً منه أنه كلما تم الاستشهاد برأي ما، فلا بد أن تكون العلة الكامنة خلفه معروفة، وهو بذلك يشكل إما توضيحاً أو تطبيقاً لمبدأ ما. بيد أن المبادئ نادراً ما يتم الإفصاح عنها، أو لا يُفصح عنها أبداً. وتظهر في الغالب وكأنها أمر مفروغ منه، جاعلة شرحها أمراً غير لازم⁽¹²⁾. ويشكل هذا الغياب سمة بارزة من سمات الخطاب الشرعي الإسلامي. لتأمل، كمثال على ذلك، المسألة التالية المطروحة على ابن رشد:

حاكم استلف من غلة أحباس مساجد لبنين مصاطب حول الجامع،
وقد علم أنه لا يفضل من غلة أحباس الجامع ما يؤدي منه السلف. هل
يلزمه الضمان أم لا؟.

الجواب عليه: لا ضمان عليه في ذلك⁽¹³⁾.

بالرغم من أن جواب ابن رشد لا يذكر صراحة أي رأي آخر، فإنه ضمناً يعتمد على مبدأ مالكي - أندلسي يفيد أن فائض الأوقاف يمكن أن يصرف على أوقاف أخرى حين يكون الوقف الأخير واقعاً تحت الخسارة. وهنا يؤدي ابن رشد دور المقلد، لكن ليس دون علم بأهمية المسألة المطروحة وصلتها بالمبدأ الذي ليست القضية سوى أحد الأمثلة على تطبيقه.

إن مثالي الخطاب وابن رشد يقدمان توضيحيين وحيدين على مجموعة كبيرة من المسائل والآراء التي يتم ذكرها كأمثلة تطبيقية لمبادئ معينة دون الإفصاح عن هذه المبادئ. ومن الصعب توضيح سبب جريان الأمور على هذا المنوال⁽¹⁴⁾، لكن

(12) لاحقاً في هذا الفصل سنحدد هذا التعميم بالنسبة للأعمال المتأخرة التي أظهرت ميلاً إلى الإفصاح عن المبادئ. راجع القسم IV أدناه.

(13) ابن رشد، الفتاوى، III، 1268.

(14) راجع القسم IV، أدناه، حيث تجري محاولة إيضاح جزئي. راجع أيضاً Baber Johansen, «Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis», *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995), 154-56. (بابر يوهانسن «العرض المسألاني» للفقهاء: بين المفهوم الشرعي والتطبيق الاجتماعي»، *الشرعية الإسلامية والمجتمع*، 2، 2 - 1995).

يبدو أن الأعمال القصيرة تميل إلى تجنب أي شرح للقضايا والآراء، تماماً مثلما هي صامته حيال المبادئ التي استنبطت منها أو التي هي أمثلة على تطبيقها⁽¹⁵⁾. وأحياناً نجد أن الحال هكذا حتى في الأعمال الطويلة، الأمر الذي يفيدنا بأن بعض هذه المبادئ كانت تعتبر واضحة جداً وليست بحاجة إلا إلى القليل جداً من الإيضاح لدرجة أنها كانت من الأمور المسلم بها. بيد أن أغلبية المبادئ لم تكن تُذكر صراحة، لأن القبض عليها بطريقة موجزة بالشكل الملائم لم يكن على ما يبدو ممكناً. وبدلاً من ذلك، ولكي تُنقل المعاني الضمنية لهذه المبادئ ومجال تطبيقها واستثناءات هذا التطبيق نقلاً كاملاً، فإنها غالباً ما كانت توضح من خلال القضايا أو أنواع القضايا.

ومهما يكن من أمر، فإن المبادئ التي لا تقبل الاستثناءات هي التي تشكل أساس القضايا والآراء، سواء تم التعبير عنها علناً أو اعتبرت أمراً مفروغاً منه كمسلمة.

وفي الحقيقة، كثيراً ما تُذكر القضايا والآراء، ليس لذاتها، بل بالأحرى كإيضاحات للمبدأ أو لتطبيقه. فهي حقاً، تهدف إلى تقديم أمثلة على حل مشاكل مستقبلية، إلا أن ذلك يظل ثانوياً بالقياس إلى وظيفتها بوصفها أمثلة عملية على تطبيق مبدأ ما. وغالباً ما يظهر هذا الكفاح لشرح المبادئ وكأنه أمنية الخطاب الفقهي في أعمال القانون الوضعي. وهذه هي الحالة بكل وضوح حتى في الأعمال المكثفة مثل مختصر الطحاوي الحنفي. فلنتأمل المثال التالي:

ومن استأجر داراً ثم باعها قبل انقضاء مدة الإجارة فيها فإن أبا حنيفة [ومحمداً] قالاً للمستأجر منع المشتري منها ونقض البيع عليه فيها، فإن نقضه كان منتقضاً ولم يعد بعد ذلك، وإن لم ينقضه [حتى] فرغت الدار من الإجارة تم ذلك البيع فيها. وهذا قول أبي يوسف القديم. وقد روى عنه أصحاب الإمام⁽¹⁶⁾ أنه قال: لا سبيل للمستأجر إلى نقض البيع

(15) يعترف بعض المصنفين صراحة أن أعمالهم لا تتيح اكتشاف المبادئ، وخطوط الاستنباط الخ. راجع، مثلاً، ابن غانم بن محمد البغدادي، **مجمع الضمانات** (القاهرة: المطبعة الخيرية 1890/1308)، 3.

(16) أي التلاميذ الذين دونوا محاضرات أبي يوسف. راجع ابن عابدين، **شرح المنظومة**، =

فيها، والإجارة فيها كالعيب فيها، فإن كان المشتري عالماً به فقد برئ البائع منه، وللمشتري قبض الدار بعد انقضاء الإجارة فيها، وإن لم يكن له علم بذلك كان بالخيار إن شاء نقض البيع فيها للعيب الذي وجده بها وإن شاء أمضاه. والذي يرويه محمد من قول أبي حنيفة أنه ليس للمستأجر نقض البيع فيها ولكنه إن أجاز البيع كان في ذلك إبطال ما بقي من إجارته. والقول [الأول المروي] إنما رواه من قول أبي حنيفة غيره، وقد رواه أصحاب الإملاء عن أبي يوسف عن أبي حنيفة. فممن رواه منهم الكيساني حدثناه عن أبيه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، وهو الأولى بأبي حنيفة على أصوله التي لم يختلف عليه فيها⁽¹⁷⁾.

في تناوله بيع ملكية سكنية مؤجرة، يجد الطحاوي نفسه هنا ملزماً بمناقشة ثلاثة آراء مختلفة داخل المذهب، وكل منها يتمتع بثقل مختلف طالما أنها كانت تُنسب أو تُروى عن الأئمة الثلاثة الأول، أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني. والفقرة الأولى أعلاه تعرض ما كان الطحاوي يعتبره التقليد الرئيسي في المذهب - على الأقل التقليد الذي ينوي أن يعطيه دعمه الكامل. وفي الفقرة الثانية، يقدم الطحاوي رأياً منافساً للأول، قال به أبو يوسف. وفي الفقرة الثالثة ينسب الشيباني رأياً معارضاً لأبي حنيفة، إلا أنه رأي يتعارض مع موقف الأخير المذكور في الفقرة الأولى. وفي الفقرة الرابعة، يقوم الطحاوي بتحييد الشيباني كناقِل لرأي أبي حنيفة ويؤسس لصالح الرأي الأول (المطروح في الفقرة الأولى) سلسلة نقل بديلة وأكثر جدارة بالاستناد إلى الكيساني، وأبي الكيساني، وأبي يوسف. ويعلن الطحاوي أيضاً رأي أبي حنيفة الأول بوصفه أعلى مقاماً لكل من رأي أبي حنيفة الآخر ووجهة نظر أبي يوسف المنافسة بحكم حقيقة أن الرأي الأول منسجم مع الأصول العامة التي أرسى أسسها الإمام أبو حنيفة نفسه والتي يفترض أنها مقبولة لدى من يسميان أصحابه. لكن لا يتم الإفصاح عن المبدأ الذي يشكل أساس هذا الرأي بل يشار إليه تلميحاً ليس إلا. فبوسع المرء أن يستنتج أن أبا حنيفة اعتقد

= 17، حيث يشير إلى أن الشافعية يسمون هذا النوع من العلم تعليقة. وحول التعليقة، راجع مقدسي، الصعود، 114 - 21، 126 - 27.

(17) أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، المختصر، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (القاهرة:

مطبعة دار الكتاب العربي، 1370/1950)، 130 - 31.

كمبدأ وليس مجرد رأي، أن المستأجر ينبغي أن تتم حمايته وبالتالي يجب أن يعطى الأولوية على الشاري المحتمل خلال فترة عقد الإيجار. وزعم الطحاوي أن رأي أبي حنيفة يأتي متناغماً مع أصوله، التي لم يشك فيها أبو يوسف، يضيف على رأي الأخير مزيداً من الضعف عن طريق الإيحاء الضمني بأنه ليس منسجماً مع التراكم الفقهي للمذهب الحنفي الذي قبل به هو نفسه.

يتضح في هذه القضية أن مقارنة الطحاوي لحسم الموقف لصالح رأي معين هي مقارنة تضاد ومقارنة. وتمضي المقارنة شوطاً أبعد لتبين الضعف النسبي لكل الآراء ما عدا رأياً واحداً، هو تحديداً الرأي الذي تم الدفاع عنه. ومن بين كل الآراء التي لها بدون شك ميزة ما، يبرز هذا الرأي بعينه بوصفه أكثر جدارة بصورة مميزة، ليس لأنه رأي أي فقيه بعينه بل لأنه يتطابق، أكثر من سواء، مع القواعد المشهورة للمذهب.

إن مقارنة الآراء ومعارضة بعضها ببعض في محاولة اختزالها، عن طريق الحذف، برأي واحد قائم على مبدأ واحد لم تكن بالضرورة نمطية، ولا هي أجريت بطرق واضحة وضوح الطريقة التي طبقها الطحاوي في هذه القضية. فهي هو السرخسي، مثلاً، يكتب:

فإذا أتى القاضي كتاب قاض سأل الذي جاء به البينة على أنه كتابه وخاتمه لأنه غاب عن القاضي علمه فلا يثبت إلا بشهادة شاهدين ثم يقرؤه عليهم ويشهدون على ما فيه فمن أصل أبي حنيفة رحمه الله إن علم الشهود بما في الكتاب شرط لجواز القضاء بذلك، وهو قول أبي يوسف الأول ثم رجع فقال إذا شهدوا أنه خاتمه وكتابه قبله وإن لم يعرف ما فيه، وهو قول ابن أبي ليلى رحمه الله لأن كتاب القاضي إلى القاضي قد يستعمل على شيء لا يعجبهما أن يقف عليه غيرهما ولهذا يختم الكتاب⁽¹⁸⁾.

هنا يتم إبطال رأيين لعلتين مختلفتين. ويبدو أن تغيير رأي أبي يوسف تعزز بحقيقة أن ابن أبي ليلى يحمل الرأي نفسه. لكن ذكر ابن أبي ليلى، غير الحنفي،

(18) السرخسي، المبسوط، XVI، 95.

كمراجع داعم ربما لم يكن لصالح أبي يوسف، في نهاية المطاف. ومن ناحية أخرى، وعن طريق الاستفادة من الحيلة الأسلوبية، يحوّل رأي أبي حنيفة إلى رأي سائد، أولاً عن طريق الإشارة إليه باستحسان، باعتباره الرأي القياسي للمذهب، وثانياً عن طريق ذكره في البداية، كما لو أنه الرأي المهمل. وما أن يتم القيام بذلك حتى يسمى المرجع الحامل للرأي وتقدّم بعدئذ الآراء المنافسة.

لكن ليست المسألة دائماً مسألة وجوب ترجيح رأي أو مبدأ واحد. فأحياناً يتم تأكيد رأيين أو مبدئين بوصفهما صالحين بصورة متعادلة. وها هو القدوري يكتب أنه «ولا يجوز إجارة المشاع عند أبي حنيفة رحمه الله وقالوا إجارة المشاع جائزة»⁽¹⁹⁾. وهاتان القاعدتان أو المبدآن يعرضان ببساطة دون مزيد من الشرح أو التعليق، وكأن الغاية هي أن يتاح للفقيه أو القاضي التقاط أي منهما كمطلق لاستنتاج حكم أو قرار. ويبدو أن الصلاحية المتعادلة لكلا الموقفين قد استمرت في المذهب الحنفي. فها هو الفقيه العثماني المتأخر إبراهيم الحلبي يطرح هذين الرأيين بالحيادية نفسها، دون أن يعطي أسبقية لأحدهما على الآخر⁽²⁰⁾.

وعلى المنوال نفسه، يورد علاء الدين السمرقندي خلافاً بين الأحناف حول الوقت الذي يجب أن تدفع فيه الزكاة، فالثلجي وأبو بكر الجصاص يبدو أنهما أكداً على أنها قابلة للدفع في أي وقت ضمن الفترة التي تكون فيها مستحقة. إلا أن الشيباني والكرخي ارتأيا أنها تدفع في بداية فترة استحقاقها. وبعد أن يعرض هذين الموقفين، يخلص السمرقندي إلى القول بأن المسألة، في نهاية المطاف، موضوع خلاف حول ما إذا كانت تدفع مباشرة أو في وقت لاحق⁽²¹⁾. والآن، وكما كانت القضية في قابلية الملكية العامة للتأجير، نجد أن المسألة هي مسألة

(19) أحمد بن محمد بن جعفر القدوري، المختصر، تحقيق كامل عويدة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، 104.

(20) إبراهيم بن محمد الحلبي، ملتنقى الأبحر، تحقيق وهبي الألباني، مجلدان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989/1409)، II، 162.

(21) علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، ثلاث مجلدات (دمشق: دار الفكر، 1384/1964)، I، 558 - 59.

خلاف على المبادئ والتي هي نتاج تفسيرات مختلفة للنصوص المنزلة. والمسائل الفردية تحسم على هذا النحو أو ذاك وفقاً للمبدأ المطبق عليها. فالمكانة المتعادلة ظاهرياً للمبدئين المتنافسين تتيح للفقيه أو القاضي حرية الاختيار. وأي محاولة لترجيح كفة أحدهما على الآخر تستدعي، بكل الأحوال، إمعان النظر بالشواهد النصية وغيرها من الشواهد التي استنبط كل منهما على أساسها. لكن هذا لم يعد، باللغة التقنية، يقع ضمن مجال التقليد، ولا بد بالتالي من تأجيل بحثه إلى الفصل الخامس.

إن اشتراط القواعد كأساس للاستنتاج معادل لاشتراط المسلمات البديهية التي تشكل أساس صنف من أصناف المسائل. فهذه المسلمات ليست قواعد بمعنى أنها لا تشكل فرضيات عامة تستنبط الأحكام منها استنتاجاً. بل هي تمثل عنصراً واحداً، على أهميته، من إجمالي المقدمات المنطقية التي يُستنتج الحكم منها. ومثلما يحدد اختيار قاعدة دون الأخرى حكماً مختلفاً لنفس القضية، هكذا يؤثر قبول موقف بديهي على الطريقة التي تحل بها مسألة ما. ومثلما هو الأمر في الحالة التي يمكن فيها وضع القواعد كشروط دون القيام بمحاولة إعطاء أحدها أرجحية على سواه، يتم عادة طرح المواقف البديهية دون أي جهد واضح لمحاولة البرهنة على تفضيل أحدهما على ما عداه. فالشافعية، مثلاً، لا يتفقون على الجعل الذي يتقاضاه القيم على الحمام. وها هو الشاشي يضع إشكالية المسألة على النحو التالي:

واختلف أصحابنا فيما يأخذه الحمامي، هل هو ثمن الماء، أو أجرة الدخول، والسطل وحفظ الثياب؟

فمنهم من قال: (هو) ثمن الماء، وهو متطوع بحفظ الثياب، (ومعير للسطل).

ومنهم من قال: هو أجرة الدخول، والسطل، (وحفظ الثياب).

فلا يضمن الداخل السطل، (وهل) يضمن الحمامي الثياب فيه قولان⁽²²⁾.

(22) الشاشي، حُلْيَةُ الْعُلَمَاء، V، 448.

إن هذا المقطع، وهو جزء من بحث أوسع حول المسؤولية القانونية عن الإضرار بالملكية المؤجرة، لا يهدف إلى صياغة أي قاعدة افتائية، بل بالأحرى إلى طرح كل صنوف الآراء التي تعتبر بحد ذاتها تحديدات لأجر قيم الحمام. فكل رأي، يحدد الأجر بطريقة معينة، يستتبع نتيجة حول المسؤولية القانونية عن الملكية المتضررة مختلفة عن الاستنتاجات الأخرى، لأن هذه الأخيرة تستند إلى تحديدات مختلفة للأجر. فلو قبل أحدهم أن الأجر يمثل ثمن الماء، يكون الزبون في هذه الحالة مسؤولاً عن الضرر إذا ما تحطم الدلو، لأنه استعاره ولم يستأجره. فلو كان مستعاراً، لأصبحت الفائدة حقاً شرعياً للمستعير، وليس لمالك الدلو. وعلى المنوال نفسه، لا يعتبر مالك الدلو مسؤولاً قانونياً عن الأضرار، لأنه لم يجن أي ربح من إعارته. لكن إذا ما قبل المرء أن المبلغ يمثل رسم أجرة الدلو، فإن المستخدم لا يكون مسؤولاً لأن قيم الحمام استفاد من رسم الإيجار⁽²³⁾.

والآن، يجري أيضاً تقديم الأسئلة والآراء نفسها في نهاية المقطع المتعلق بمسؤولية قيم الحمام القانونية إذا ما تعرضت ملابس الزبون للتلف. وللمرة الثانية، كما في مسألة الدلو، يُطرح رأيان، أو يصرح بهما في هذا الخصوص. إن قصر بحث الشاشي، والطريقة السريعة التي يشرح بها الآراء الأخيرة حول الثياب، ومعها عناصر أسلوبية أخرى، كلها دالة على إلفة عميقة مع قضية قديمة تكاد لا تستحق النقاش إلا بصورة موجزة. ومقطع الشاشي بالتالي، ليس أكثر من موجز للمسلمات البديهية المعروف بصورة واضحة أنها ستؤدي إلى مجموعة من الحلول في قانون الأضرار.

في أغلبية المسائل والآراء التي بحثت حتى الآن، يمكن اكتشاف وجود ولع بالمقارنة والتضاد، مع سعي ملحوظ لإفراد رأي معين عن طريق تحديده بقاعدة رسمية أو مقبولة. وعادة ما تميل القواعد السائدة في مذهب ما إلى مساندة الآراء التي أصبحت هي نفسها رسمية، علماً أن عدداً من الفقهاء الكبار قد يحملون آراء مغايرة. فلتأمل المثال التالي، وهو أيضاً من عمل الشاشي:

(23) راجع الماوردي، الحاوي الكبير، IX، 256.

(حالة الشخص الذي) دفع ثوباً إلى رجل فخاطه، ولم يذكر له أجره، ففيه أربعة أوجه:

أحدها: أنه يلزمه الأجرة، وهو قول المزمي.

والثاني: أنه إن قال له: خطه، لزمه، وإن بدأ الرجل وقال: أعطني لأخيطه، لم يلزمه وهو قول أبي إسحاق⁽²⁴⁾.

والثالث: أن الصانع إن كان معروفاً، بأخذ الأجرة على الخياطة، لزمه، وإن لم يكن معروفاً بذلك، لم يلزمه، وهو قول أبي العباس.

والرابع: أنه لا يلزمه بحال، وهو المذهب⁽²⁵⁾.

في عبارته الافتتاحية، يوضح الشاشي أن فعل تسليم الثوب لم يقترب بأي تبادل رسمي للكلمات، كالعرض والقبول، مثلاً. وغياب هذا الإجراء الشكلي هو بالضبط ما أدى إلى بروز مشكل كان قد شكّل محور الخلاف الفقهي برمته. فكل رأي من الآراء الأربعة يستند إلى افتراض أو قاعدة سابقة. ويبدو أن المزمي يعتبر التعامل، إذا كان بالإمكان النظر إليه هكذا، بوصفه عملية عرض وقبول ضمنية، وهو اعتبار يبرر الرأي القائل بأن مالك الثوب ملزم بدفع أجر للخياط. أما أبو إسحاق فيشترط أن يعلن العرض صراحة، بينما يصبح القبول واقعاً من خلال الحقيقة الضمنية وهي أن الخياط بدأ العمل على الثوب. لكن ابن سريج يتعامل مع الأمر بمصطلحات مختلفة، فهو يقبل بالتعامل بوصفه عقداً ضمناً إذا كان معروفاً على نحو اعتيادي أن الرجل خياط محترف يتقاضى أجوراً لقاء عمله. لكن الرأي الرسمي للمذهب هو أن العقد في أمور الإيجار والاستئجار لا يعتبر نافذ المفعول إذا لم يتم الإعلان صراحة ومنذ البداية عن العرض والقبول. وهذا ما يبين حرص الشاشي، لدى إيراد الرأي الرابع للمذهب، على إضافة عبارة «في كل الحالات».

(24) المفترض أنه أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (المتوفى عام 476/1083).

(25) الشاشي، حلية العلماء، V، 455. راجع أيضاً زين الدين ابن نجيم، الأشباه والنظائر (كالكويتا، المطبعة التعليمية، 1844/1260)، 134.

ما فعله الشاشي هنا، كما هو الحال في كثير من الأحيان، هو إيراد كل الآراء ذات الصلة التي تمثل تطبيق القواعد المختلفة. وهو، بفعله ذلك، يبين دون الكثير من الإسهاب، كيف أحيط كل رأي من الآراء المختلفة بافتراض مسبق مختلف عن الآخر، لكنه في هذه المسألة ينجز أيضاً مهمة أخرى وهي تحديداً تأكيداً على أن الرأي الرابع يختلف عن البقية بحكم حقيقة أنه يقوم على قاعدة أصبحت رسمية في المذهب، وهو لا يعرض القاعدة ولا يؤكد بصورة فعلية طبيعتها الرسمية صراحة، بل يدل ضمناً، دون إفساح المجال للالتباس، إلى أنه بحكم كون الرأي الرابع هو رأي المذهب - أي المذهب الرسمي - فإن القاعدة التي يقوم عليها إذن هي القاعدة الرسمية للمذهب. (عرضياً، لاحظ أن اثنين من مراجع الشاشي هما فقيهان عاشا بعد الشافعي بقرن أو نحو قرن، بينما أولئك المسؤولون عن تحديد رسمية الرأي الرابع ينتمون إلى فترة متأخرة، من منتصف القرن الرابع/العاشر وما بعدها، حين كان المذهب الشافعي قد وصل إلى مرحلة تشكله الأخيرة).

في المثالين كليهما، مثال قِيم الحمام ومثال الخياط، يمكن أن يوصف الشافعي بأنه كان إيجازياً جداً، يترك الكثير في مجال المضمّر، فهو يطرح الآراء هنا وفي أماكن أخرى، بدون قواعدها المتصلة بها، والقواعد بدون تطبيقاتها أو تفسيراتها المختلفة، وهذا هو حال كثير من الفقهاء الآخرين. وتجدر بالمناسبة الإشارة إلى أن هذه الظاهرة هي علامة على تفادي الاضطرار إلى عرض ما هو واضح أكثر مما هي إعادة عرض بسيطة للتعاليم التي ليس بالإمكان التوصل إلى تعليلها وتبريرها. ففي الأعمال الأطول، يميل المصنفون إلى التوسع في هذه الأمور، مثلما فعل، على سبيل المثال، النووي في روضته المطولة⁽²⁶⁾، حيث يتناول معظم الأمور التي انكب عليها الشاشي.

وكثيراً ما تكون الحالة هي الإفصاح عن الآراء بعناية فائقة، الأمر الذي

(26) محي الدين شرف الدين النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، ثمان مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ) IV، 306 وما يليها.

ينطبق أيضاً على الحجة التي تشكل أساساً لها. فالمصنّف الحنفي «الفتاوى الهندية» يقدم أمثلة توضيحية، التالي أحدها⁽²⁷⁾:

استأجر دابة ليحمل عليها شعيراً كيلاً معلوماً، فحمل عليها برأ مثل كيله فعليه قيمة الدابة إن هلك، ولا أجر عليه في قولهم جميعاً لأن الحنطة أثقل من الشعير وهي أصلب وأشد اندماجاً من الشعير فصار كما لو حمل عليها حجارة أو حديد بخلاف ما لو استأجرها ليحمل عليها عشرة أفقزة من شعير فحمل عليها أحد عشر قفيزاً من شعير حيث يضمن⁽²⁸⁾ جزءاً من أحد عشر جزءاً من قيمتها إذا كانت الدابة تقوى على حمل ذلك لأن المحمول من جنس المسمى، ولو سمي عشرة أفقزة من حنطة فحمل عليها عشرة أفقزة من شعير ففي الاستحسان لا يضمن ولو سمي حنطة وزناً فحمل عليها شعيراً مثل وزن الحنطة لا يضمن إذا لم يجاوز المحمول عن موضع الحمل من الدابة وإن سمي شعيراً فحمل عليها وزن الشعير حنطة ضمن والأصل أن المسمى متى كان في موضع الحمل، والمحمول أيضاً في موضع الحمل وقد استويا وزناً إلا أن المحمول يأخذ من موضع الحمل أقل مما يأخذه المسمى ضمن، لأن المحمول حينئذ يكون أضرباً بالدابة من المسمى كما لو سمي حنطة أو شعيراً فحمل عليها حديداً أو حجراً مثل وزن المسمى فإن كان المحمول يأخذ من موضع الحمل أكثر مما يأخذه المسمى⁽²⁹⁾ لا يضمن لأنه أيسر على الدابة فلا يضمن بالخلاف إليه إلا إذا جاوز المحمول عن موضع الحمل كما لو سمي حنطة فحمل بوزنها حطباً أو تيناً أو قطناً بحيث جاوز موضع الحمل وبهذا يفتى كذا في الظهيرية⁽³⁰⁾. ولو تكرارها ليحمل عليها شعيراً كيلاً معلوماً فحمل عليها برأ مثل كيله ضمن وإن حمل عليها مثل نصف ذلك من البر، قال الإمام السرخسي رحمه الله تعالى يضمن، وقال الإمام خواهر زاده لا يضمن استحساناً. قال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى في غارية الأصل هو الأصح كذا في الخلاصة. ولو استأجر دابة ليحمل عليها شعيراً فحمل عليها في أحد الجوالقين حنطة وفي الآخر شعيراً

(27) الفتاوى الهندية، IV، 490 - 91.

(28) ما يعادل واحد على عشرة من الثمن الفعلي للحيوان.

(29) لأنه مفهوم هنا أن السلعتين متساويتان في الوزن.

(30) لمحمد ظهير الدين بن أحمد الحنفي الولوالجي المتوفى عام 1310/710. راجع حاجي

خليفة، كشف الظنون، II، 1230.

فعطبت قال أصحابنا يجب عليه نصف الضمان ونصف الأجرة كذا في
الينابيع⁽³¹⁾. والأصل أن المستأجر إذا خالف إلى مثل المشروط أو أخف
فلا شيء عليه لأن الرضا بأعلى الضررين رضا بالأدنى وبمثله دلالة وإن
خالف إلى ما فوقه في الضرر فعطبت الدابة فإن كان من خلاف جنس
المشروط ضمن الدابة ولا أجر عليه وإن كان من جنسه ضمن بقدر الزيادة
وعليه الأجر لأنها أهلكت بفعل مأذون وغير مأذون فيقسم على قدرهما إلا
إذا كان قدراً لا تطبيقه الدابة فيضمن لكونه غير معتاد فلا يكون مأذوناً فيه
والحديد أضر من القطن لأنه يجتمع في موضع واحد من ظهر الدابة
والقطن ينسب كذا في الاختيار شرح المختار⁽³²⁾.

هذا بيان تفسيري مسهب نوعاً ما يتعلق حصراً بالمسؤولية القانونية عن
التعويض لقاء الحيوانات المستأجرة. وهاجس المصنفين، كما يمكن أن يلاحظ،
ليس الدلائل النصية من القرآن أو السنة، بل بالأحرى القواعد الرسمية التي هيمنت
على المذهب. فقد تم علناً إيراد قاعدتين على الأقل، وهما تشكلان المقدمتين
المنطقيتين الكبيرين اللتين حفزتا خطوط الاستنباط المطبقة في هذه الحالة. والنقطة
الجوهرية هنا هي أن الإفراط في تحميل الحيوان المستأجر بسلعة اشترط عليها في
العقد وتحميله بسلعة من نوعية أكثف لكن من الوزن نفسه المتفق عليه يجعلان
كلاهما المستأجر مسؤولاً عن الأضرار.

والسمة الأخرى البارزة في هذا المقطع هي المرجعية التي يتم التوسط عن
طريقها بين القانون وهذه القواعد التي تشكل جزءاً منه. والمراجع التي ذكرت
أربعة: الأول، الذي قدم في البداية، هو حقيقة المجموع الكلي للباحثين
الأساسيين في المذهب الحنفي، والثاني هو الظهيرية، لمحمد بن أحمد الحنفي
(المتوفى عام 1310/710)، والثالث هو الينابيع، لمحمد بن عبد الله الشبلي
(المتوفى عام 1367/769)، والرابع الاختيار، لعبد الله بن مودود الموصللي

(31) الينابيع كتبه محمد بن علي الشبلي (المتوفى عام 1367/769).

(32) المختار للفتوى كتبه عبد الله بن محمود بن مودود الموصللي (المتوفى عام 1284/683).
وكتب شرحاً لكتابه الخاص الذي عنوانه باسم «الاختيار لتعليل المختار»، (5 مجلدات،
القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1951). ومن المرجح جداً أن تكون الإحالة هنا إلى
هذا الشرح. راجع المجلد II، 51 وما يليها.

(المتوفى عام 1284/683). وتجدر الإشارة إلى أن الثلاثة الآخرين يعودون إلى فترة متأخرة نسبياً، وقد ذكرت عناوينهم وليس أسماء مؤلفيهم ولسوف نقول شيئاً ما عن هذه الظاهرة في وقت لاحق⁽³³⁾. وسنكتفي الآن بالقول إن فعالية التقليد المشمولة هنا ليست مقتصرة على إيراد أو تكرار ما اعتقدته المراجع الأقدم صحيحاً. والمرجع الذي يجري نقله لا يمكن قصره على التكرار الإفتائي للقضايا. فإذا ما أقحم الإفتاء، فإن ذلك لشرح القواعد التي يتمحور القانون حولها. وبالتالي تكون المرجعية المنقولة عن طريق التقليد هي المرجعية التي لها في مركزها تعبيراً عن القواعد التي تشكل الأساس الكامن وراء مجموعة من المسائل المتغيرة التي تشكل هذه القواعد تطبيقات لها. فالقواعد، وليس المسائل الفردية بالتأكيد، هي التي تشكل العمود الفقري للتقليد. صحيح أن أغلبية الفقهاء لم يشغلوا أنفسهم بالطريقة التي استنبطت بها هذه القواعد، علماً أنه يظل من الصحيح أن كثيراً منها نشأت بمرور الزمن ولا يمكن الرجوع بها إلى مصدر مباشر أو عمل من أعمال الاجتهاد المتعمد. إلا أن الغالبية العظمى منها فُهمت، كما تشهد المثات من صفحات الرسائل التي ألفت حول الموضوع، أهمية القواعد وكانت تعرف كيف تطبقها، لأنهم كانوا مقلدين، وهذا بالضبط ما كان يعنيه التقليد. وعلاوة على ذلك، ليست مرجعيات المذهب الأقدم هي موضوع الولاء هنا، وهذه ظاهرة لاحظناها لتونا عند الشاشي. فالمرء يبحث عبثاً عن أسماء أبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني وزفر، والمرجعيات الأخرى القديمة. وبدلاً من ذلك يحتل الحلبة المركزية الفقهاء الأحداث عهداً، ولا سيما الأبحاث الأخيرة.

لقد قلت إن الشغل الشاغل للمؤلفين في هذا المثال ليس الطريقة التي استنبطت بها هذه القواعد والأحكام من النصوص المنزلة، وذلك لأن هذه القواعد لم تستخلص مباشرة من هذه المصادر، بل تمثل دراسات فقهية مفصلة على أساس تفصيلات أقدم عهداً ربما كانت نفسها مشتقة من هذه المصادر. وهذا بالضبط ما كان يعنيه ابن كمال عندما أعلن أن أوراق الاعتماد الرئيسية لمراتب الفقهاء الوسطى

(33) راجع القسم التالي من هذا الفصل والفصل السادس، القسم VIII، أدناه.

هي الولاء لأصول المؤسس⁽³⁴⁾. لكن عندما أدركت القواعد بوصفها منبثقة مباشرة من المصادر المنزلة، لم يكن المقلدون خجلين من المغامرة بدراسة هكذا مصادر.

ففي بحثه للحج كفريضة دينية، يقدم النووي المناظرة التالية⁽³⁵⁾:

الحج ركن من أركان الإسلام، وفرض من فروضه، لما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان». وفي العمرة قولان، قال في الجديد⁽³⁶⁾: هي فرض لما روت عائشة قالت: «قلت يا رسول الله، هل على النساء جهاد؟ قال: جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة»، وقال في القديم: ليست بفرض، لما روى جابر أن النبي ﷺ سئل عن العمرة أهي واجبة؟ قال: «لا، وأن تعتمر خير لك»، والصحيح الأول، لأن هذا الحديث رفعه ابن لهيعة وهو ضعيف فيما انفرد به⁽³⁷⁾.

وجاء في الصحيحين⁽³⁸⁾: «الحج وصوم رمضان»، وجاء «وصوم رمضان والحج»، وكلاهما صحيح والواو لا تقتضي ترتيباً وسمعه ابن عمر

(34) القرشي، الجواهر المضبوطة، II، 558 - 59.

(35) في عمله المجموع، وهو تعليق على المذهب لأبي إسحاق الشيرازي، الذي قدر له أن يظل غير مكتمل رغم الجهود اللاحقة لتقي الدين السبكي وآخرين. راجع جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي، مطبوع مع عمل النووي، روضة الطالبين، I، 63 - 64.

(36) الشافعي، كما هو معروف جيداً، كثيراً ما كان يحمل رأيين حول المسألة نفسها، وما يسمى الآراء «القديمة» هي الآراء التي اعتقد بها قبل هجرته إلى مصر، والجديدة هي التي صاغها حين كان في مصر. حول ذلك، راجع النووي، المجموع، I، 65 وما يليها.

(37) المرفوع حديث مسند إلى أحد الصحابة مفاده أن النبي فعل أو قال شيئاً. وحقيقة أن الصحابي شهد على صحة أقوال النبي وأفعاله تجعل الحديث «مرفوعاً» إلى مستوى النبي، تمييزاً له عن النقل عن واحد من التابعين لا يمكن أن يكون التقى بالنبي. راجع أبا عمر عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الإصطلاح، تحقيق عائشة عبد الرحمن (القاهرة: دار المعارف، 1989)، 193، G.H.A. Juynboll، «Raf» Encyclopaedia of Islam, new (2nd) edition (Leiden: E.J. Brill, 1960), VIII, 384-85. ج.هـ.ا. جوينبول، «الرفع»، موسوعة الإسلام، (لندن: 1960)، VIII، 384 - 85.

(38) للبخاري ومسلم.

مرتين فرواه بهما، وإنما استدل المصنف به ولم يستدل بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97]، لأن مراده الاستدلال على كونه ركناً ولا تحصل الدلالة لهذا من الآية وإنما تحصل من الحديث.

وأما حديث عائشة فرواه ابن ماجه والبيهقي وغيرهما بأسانيد صحيحة وإسناد ابن ماجه على شرط البخاري ومسلم⁽³⁹⁾.

واحتج البيهقي لوجوب العمرة بما رواه بإسناده عن أبي رزين العقيلي الصحابي رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله إن أبي لا يستطيع الحج، ولا العمرة، ولا الطعن، قال: حجّ عن أبيك واعتمر، قال البيهقي: قال مسلم بن الحجاج: سمعت أحمد بن حنبل يقول: لا أعلم في إيجاب العمرة أجود من حديث أبي رزين هذا ولا أصح منه، هذا كلام البيهقي، وحديث أبي رزين هذا صحيح رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم بأسانيد صحيحة، قال الترمذي: هو حديث حسن صحيح⁽⁴⁰⁾.

وأما حديث جابر، فرواه الترمذي في جماعة من رواية الحجاج بن أرطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر أن النبي ﷺ سئل عن العمرة أواجبة هي؟ قال: لا وأن تعتمر فهو أفضل، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، قال الترمذي: قال الشافعي، العمرة سنة لا نعلم أحداً رخص في تركها، وليس فيها شيء ثابت بأنها تطوع، قال الشافعي: وقد روي عن النبي ﷺ وهو ضعيف لا تقوم بمثله الحجة، وقد بلغنا عن ابن عباس أنه كان يوجبها. هذا آخر كلام الترمذي، وقوله عن هذا الحديث أنه حسن صحيح غير مقبول، ولا يغتر بكلام الترمذي في هذا فقد اتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف، ودليل ضعفه أن مداره على الحجاج بن أرطاة لا يُعرف إلا من جهته، والترمذي إنما رواه من جهته، والحجاج ضعيف ومدلس باتفاق الحفاظ، وقد قال في حديثه «عن محمد بن المنكدر».

(39) حول هذه الشروط، راجع ابن الصلاح، المقدمة، 170.

(40) هذا الجمع بين المفردات فريد بالنسبة للترمذي، فهو يشير إلى إسناد حديث ما، بحيث أنه إذا ما روى حديث عبر سلسلتي نقل، إحداهما صحيحة والأخرى جيدة (حسن)، يطلق عليه مصطلح حديث صحيح - حسن. راجع Robson, «Varieties of the Hasan Tradition», *Journal of Semitic studies*, 6 (1961), 49ff. جيمس روبسن، «أشكال الحديث الحسن»، مجلة الدراسات السامية، 6 (1961)، 49 وما يليها؛ ابن الصلاح، المقدمة، 185.

والمجلس إذا قال في روايته عن لا يحتج بها بلا خلاف⁽⁴¹⁾.

وأما قول المصنف: «لأن هذا الحديث رفعه ابن لهيعة وهو ضعيف فيما ينفرد به» فهذا مما أنكر على المصنف وغلط فيه، لأن الذي رفعه إنما هو الحجاج بن أرطاة كما سبق لا ابن لهيعة، كما ينكر على المصنف في هذا قوله: «وهو ضعيف فيما ينفرد به» لأن ابن لهيعة ضعيف فيما ينفرد به وفيما يشارك فيه⁽⁴²⁾.

النقطة الحاسمة في هذا البحث الطويل هي ما إذا كان أداء الحج والعمرة عملاً إلزامياً أم لا. وهنا يمكن تحديد ثلاثة أصوات فقهية: الشافعي والشيروازي والنووي نفسه. وكان بالإمكان إنجاز شكل أولي من أشكال التقليد بصورة مقنعة لو أن النووي عرض فقط آراء الشافعي المقبولة، وبالتحديد أن الحج والعمرة كلاهما إلزامي. وكان بالإمكان طرح هذه الآراء بطريقة مباشرة، مثل: «حسب رأي الشافعي، الحج والعمرة فرضان إلزاميان». وبدلاً من ذلك، يستهل البحث بتقديم الآراء المتضاربة، التي تعبر عنها الأحاديث المتناقضة، ولزيادة تعقيد الأمر، يتم أيضاً إيراد مذهب الشافعي القديم.

والآن، الهدف من تقديم هذه الآراء المختلفة كلها هو تبيان أنه من بين كل الحلول المتصورة للمشكلة، فإن حلول الشافعي (الجديدة) هي الأكثر إقناعاً⁽⁴³⁾.

(41) إن الحديث الذي كان يروى، عن طريق أي صلة وصل، باستخدام «عن» كان عدد من علماء الحديث يعتبرونه «منقطع» ما لم يكن بالإمكان إثبات أن الباحثين اللذين يشكلان تلك الصلة جديران بالثقة (ويحددان في هذه الحالة بوصفهما لم ينخرطاً أبداً في تحريف (تدليس) الحديث) وأنهما كانا بصحبة بعضهما بعضاً لفترة معقولة من الزمن. وقد فشل الحجاج بن أرطاة في تلبية الشرط الأول، على أقل تقدير. راجع إبراهيم بن عبد الله القاسمي، *تقريب اصطلاح المحدثين من أفهام الطالبين* (كيرالا: دار الهلال للكتب الإسلامية، 1985)، 48. وحول الصحة، راجع الفصل I، الحاشية 4، فيما سلف.

(42) سالم عبد الغني الرافي، *مختصر المجموع شرح المذهب*، 8 مجلدات (جدة، مكتبة السوادي، 1995)، VII، 6 - 9.

(43) كان تكرار سلسلة من الآراء يدرك على نطاق واسع باعتباره استفادة من إظهار أن الرأي الذي يدافع عنه هو، من بين كل الآراء المتصورة، الأكثر إقناعاً والأكثر صحة. ففي مقطع معبر، يوضح الطوفي لماذا أدرجت آراء الأئمة القديمة والمهملة في كتب الشرع جنباً إلى جنب مع الآراء الرسمية والمعترف بها. فهو يقول إن المنطق يقتضي أن =

وكان هذا قصد الشيرازي عندما تناول القضية، وكان بالمثل قصد النووي الذي وجد حجة الشيرازي مفتقرة لجوانب معينة. فالنوي يعيد بناء المرجعية مؤيداً لحديث ابن عمر عن طريق تثبيته في صحيح مسلم والبخاري. ويلقى حديث عائشة سنده في مرجعية المجموعات التي أعدها ابن ماجة وآخرون، لكن هذا السند يأتي في نهاية المطاف من حقيقة أن ابن ماجة صنف هذا الحديث وفق شروط مسلم والبخاري⁽⁴⁴⁾. ويقدم النووي، لصالح الطبيعة الإلزامية للعمرة، مجموعة من مرجعيات الحديث مثيرة للإعجاب، من ضمنها ابن حنبل والبيهقي وأبي داود والنسائي وابن ماجة والترمذي. لكن مرجعية الأخير تصبح محل جدل حين تصل إلى حديث جابر، الذي يعتبره صحيحاً. أما الشافعي، من جهة، ومجموع علماء الحديث غير المذكورين بالاسم من جهة أخرى، فيتم الاستشهاد بهم دحضاً لموقف الترمذي. والنوي، علاوة على ذلك، يخضع الشيرازي نفسه للنقد، متهماً إياه بأنه أخطأ في تقييمه لابن لهيعة بوصفه واحداً من علماء الحديث.

وتقليد النووي في هذه الحالة من أفضل الأنواع. فهو وفي لكل من الشافعي والمرجع الوسيط، الشيرازي. إذ بعد أن يمعن النظر في التاريخ العقدي المذهبي يصر على الطبيعة الإلزامية للحج والعمرة. لكنه في تأكيد هذا الولاء، يتخطاه ليعيد فحص الشواهد النصية الداعمة لهذا التاريخ، مستنتجاً أنه أعطي أهمية قصوى. والتقليد هنا ليس مجرد تطبيق ذكي للقواعد، كما رأينا سابقاً، بل شكلاً

= هذه الآراء المهملة والتي ليست بالتحديد جزءاً من العرف (ما لا عمل عليه لا حاجة له) لا ينبغي أن تتكرر في هذه الكتب، لأن ذلك في الواقع مضيق للوقت. لكن هذه الآراء تدرج لسبب آخر، وهو بالتحديد لتبيان المناهج التي تستنبط بواسطتها مجموعة من الآراء المتعلقة بمسألة واحدة. وهذا الإيضاح يتيح للمستنبط أن يقارن ويعارض الآراء المهملة وذات الصلة بالإضافة إلى المناهج التفسيرية الكامنة خلفها. وهذا التحليل المقارن سيتيح له بدوره أن يختار أكثر الآراء إقناعاً، وهي عملية تحليلية تسمى الترجيح. وبالرغم من أن نجم الدين الطوفي صدف أن تكلم عن الآراء القديمة في مواجهة الآراء الجديدة، فإن لمبدأ تكرار مجموعة من الآراء، الجديدة والقديمة، من داخل المذهب ومن خارجه، لها الوظيفة نفسها. راجع كتابه شرح مختصر الروضة، III، 626.

(44). راجع الحاشية 40 فيما سلف.

من أشكال إعادة تطبيق وإنفاذ الاجتهاد. فالنووي، مثله مثل الشيرازي قبله، اقتفى أثر الشواهد والتأويلات التي استخدمها الشافعي. وكلاهما أعاد إنتاجها، وكلاهما أدخل التحسينات عليها. ومع ذلك، لا يمكن أن توصف هذه الفعالية الإبداعية دون شك باعتبارها اجتهاداً، بل بوصفها أعلى تجليات التقليد، المدروس والمقاس والمحلل والمصادق عليه أخيراً. وهو ليس اجتهاداً بامتياز، لأنه ليس فعل استنباط وتفسير مستقل، بل هو التعبير الفصيح عما اصطلاح على تسميته الاتباع، وهو نوع من أنواع التقليد الذكي والمبدع الذي تتم بواسطته إعادة تشريع اجتهاد سابق، والدفاع عنه، وإدخال التحسينات إليه في معظم الحالات.

III

إن وصف هذا النوع من التقليد بالذكي والإبداعي يفيد ضمناً أن الأنواع الأخرى، هي، من هذه الناحية، أدنى مرتبة. وبالتالي كان النشاط التأويلي الذي انشغل به النووي شكلاً من أشكال المواجهة مع النصوص المنزلة عبر مرجعية الشافعي والشيرازي الوسيطة، التي لم تتضمن أي قاعدة من النوع الذي صادفناه في مسائل سابقة. فمسألة الحج، سواء كان الحج الأكبر أو العمرة، لم تكن مناسبة لهذا المستوى من التجريد. فالحج إما أن يكون فرضاً إلزامياً أو لا يكون. أما في الأمثلة الأخرى التي واجهناها سابقاً، فقد كانت القواعد تشكل العمود الفقري للتقليد. والفقهاء من فترة ما بعد التشكل، تحديداً خلفاء الإمام في طبقات ابن الصلاح وابن كمال باشا، لم يكونوا مهتمين بإثبات القواعد بقدر ما كانوا يولون عنايتهم للاستنباط من النصوص المنزلة. فالقواعد عادة ما كانت تعتبر من المسلمات. وسبب ذلك يعود في جانب منه إلى أن بعض هذه القواعد استنبطت من قواعد أو فرضيات أقدم كانت من إنتاج الفكر الفقهي الذي لم يجد سوى رابط ضعيف مع النصوص المنزلة. وقضية الإفراط في تحميل الحيوانات المستأجرة أمثلة على قواعد من هذا النوع.

لكن أحد تفسيرات نقص الاهتمام الذي أبداه الفقهاء حيال الربط بين القواعد والسند النصي لابد من البحث عنه في فكرة ولاء المرء لمذهبه. فهذا الولاء ما كان

ليكون على هذا النحو لو أن الفقهاء وجدوا من الضروري أن يثبتوا قواعد المذهب في كل مرحلة من مراحل إعادة إنتاج التعاليم والمبادئ. فالولاء كان يعني بالضبط قبول هذه القواعد - ولو ليس بالضرورة بالشكل الذي لا نقاش فيه - والأهم من ذلك، كان يعني تطبيقها على المسائل الفردية. ومهما تكن القضية أو المسألة الشرعية، فهي ليست سوى مثال تطبق عليه قاعدة ما.

مع ذلك، كان الولاء يعني شكلاً من أشكال الدفاع عن قواعد المذهب وتأويلاته⁽⁴⁵⁾. وهنا تكمن سمة هامة أخرى من سمات التقليد. فالتقليد من النوع الدفاعي يعمل عموماً، على مستويين: دفاع الفقيه عن مرجعيته ضمن المذهب في مواجهة المرجعيات الأخرى، والدفاع عن المذهب ككل أو عن مرجع ضمنه في وجه مذهب آخر أو المذاهب الأخرى بوصفها كينونة جمعية أو في وجه المرجع أو المرجعيات الفردية التي تعود لمذهب أو لمذاهب أخرى. وتكفي ثلاثة أمثلة لإيضاح ما نحن بصدد، وأولها سنأخذه من الحنفي السرخسي⁽⁴⁶⁾:

وعندنا (الأحناف) لا ينبغي للقاضي أن يضرب في المسجد حداً ولا تعزيراً ولا يقتص لأحد من أحد عندنا (وقال) الشافعي رحمه الله لا بأس بذلك بشرط أن لا يلوث المسجد لأن فعل الإقامة قرينة وطاعة والمساجد أعدت لذلك ثم هو من تتمه قضاؤه وإذا كان له أن يجلس في المسجد للقضاء كان له أن يتم القضاء بإقامة الحدود فيها وحجتنا في ذلك ما روي أن رسول الله ﷺ قال: جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع أصواتكم وخصوماتكم وإقامة حدودكم وسلّ سيوفكم وبيعكم وشرائكم وطهروها في الجمع واجعلوا على أبوابها المطاهر، وروي أن عمر رضي الله عنه أمر بأن يعذر رجل وقال للذي أمره بذلك أخرجته من المسجد ثم اضربه ولم ينقل أن رسول الله ﷺ أمر بإقامة حد على أحد في المسجد

(45) في الحقيقة، كتبت الرسائل - جزئياً أو كلياً - بصورة واضحة بغاية الدفاع عن مذهب معين وتبيان تفوقه على المذاهب الأخرى. راجع، مثلاً، الراعي أبو مؤيد، انتصار الفقير، لاسيما في الصفحة 199 وما يليها؛ ابن فرحون، الديباج، 11 - 16. أبو مؤيد موفق الدين بن أحمد المكي، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، مجلدان (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1321/1903). I، 38 وأماكن أخرى.

(46) السرخسي، المبسوط، XV، 107.

بين يديه وهذا لأنه لا يؤمن تلويث المسجد ورفع صوت المضروب بالأنين عند الضرب.

يمثل هذا المقطع دفاعاً عن الموقف الحنفي مقابل موقف الإمام الشافعي بشكل خاص، والمذهب الشافعي بوجه عام. فالسرخسي يقدم موقف الشافعي بوصفه موقفاً قائماً على خط تفكير عام، يستنبط من الفرضية الأساسية القاضية بأن وظيفة المسجد هي تقريب المسلمين أكثر إلى الله بالإضافة إلى إظهار امتثالهم له. وبما أن القاضي يسعى إلى تحقيق هذه الغايات، فإن إيصال عمله إلى كماله عن طريق إنزال العقوبة بالمجرم المدان يصبح أمراً ممكناً. أما ما إذا كان هذا هو المدى الكامل لموقف الشافعي أو تفكيره فليس له صلة بأهدافنا. وما نحن بصدد هو أن السرخسي يورد موقف الشافعي فقط لكي ينقضه بما هو في الواقع شواهد نصية معبرة.

والمثال الثاني، من مصدر شافعي، يقدم صورة أكثر تعقيداً إلى حد ما. والقضية هي ما إذا كان ينبغي أن يؤدي الحج فوراً (على الفور) أو يمكن تأجيله إلى وقت لاحق (على التراخي). وعن الشيرازي، يبين النووي:

قد ذكرنا أن مذهبنا أنه على التراخي، وبه قال الأوزاعي والثوري ومحمد بن الحسن، ونقله الماوردي عن ابن عباس وأنس وجابر وعطاء وطاووس رضي الله عنهم. وقال مالك وأبو يوسف: هو على الفور، وهو قول المزني وقول جمهور أصحاب أبي حنيفة، ولا نص لأبي حنيفة في ذلك.

واحتج لهم بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196]، وهذا أمر والأمر يقتضي الفور. وبحديث مهران بن صفوان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من أراد الحج فليتعجل»⁽⁴⁷⁾، رواه أبو داود بإسناده عن مهران، ومهران هذا مجهول، قال ابن أبي حاتم: سئل أبو زرعة عنه فقال: لا أعرفه إلا من هذا الحديث، كما احتجوا بالحديث السابق: «من لم يمنعه من الحج حاجة أو مرض حابس أو

(47) حول الأوامر وصيغة الإلزام، راجع حلاق، تاريخ، 47 - 56.

سلطان جائر فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً⁽⁴⁸⁾. واحتج الشافعي والأصحاب: بأن فريضة الحج نزلت بعد الهجرة، وفتح رسول الله ﷺ مكة في رمضان سنة ثمان، وانصرف عنها في شوال من سنته، واستخلف عتاب بن أسيد، فأقام الناس الحج سنة ثمان بأمر رسول الله ﷺ، وكان رسول الله ﷺ مقيماً بالمدينة هو وأزواجه وعامة أصحابه، ثم غزا غزوة تبوك في سنة تسع وانصرف عنها قبل الحج فبعث أبا بكر رضي الله تعالى عنه فأقام الناس الحج سنة تسع ورسول الله ﷺ هو وأزواجه وعامة أصحابه قادرون على الحج غير مشغولين بقتال ولا غيره، ثم حج النبي ﷺ بأزواجه وأصحابه كلهم سنة عشر فدلّ على جواز تأخيره⁽⁴⁹⁾.

في الفقرة الأولى، يفتح النووي مناقشته بإحدى روايات المذهب وينقل مباشرة إلى ترتيب لائحة فقهاء من ذوي المقامات العالية الذين اعتقدوا بصحة هذه الرواية. وهنا يظهر حتى الشيباني، أحد الأحناف البارزين. ولإضفاء المزيد من الدعم لهذا الموقف، يتم الاستشهاد بعدد من الصحابة بوصفهم كانوا يعتقدون بهذا الرأي. ومن ناحية أخرى، يتم إظهار المالكيين والأحناف، الذين يحتاج النووي هنا ضد موقفهم، بوصفهم حاملين لرأي الأقلية بتبنيهم للرأي المغاير. ويتم إظهار مالك وأبي يوسف ومعهما المزني، معزولين بالمقارنة مع قائمة الأسماء المطولة التي وضعت للتو. وحتى أبو حنيفة لا يمكنه أن يهب لنجدتهم طالما يقال إنه هو نفسه لم يشكل رأياً في المسألة أبداً. إن مجرد عدد وأهمية الأصوات لصالح أو ضد موقف ما ينظر إليها بوصفها تشكل بحد ذاتها حجة⁽⁵⁰⁾. وبالرغم من أن خطاب النووي في الفقرة الأولى له مظهر الوصف الموضوعي لأولئك الذين وقفوا مع أو ضد جواز تأجيل الحج، فهو ليس أقل من محاولة تسجيل نقطة عن طريق إظهار أن معسكره تمتع بالدعم الراجح لمعظم الصحابة والفقهاء اللامعين، ومن ضمنهم بالطبع الشافعي نفسه.

(48) قُدم سابقاً في فصل حول الحج. الرافعي، مختصر المجموع، VII، 22.

(49) المرجع نفسه، VII، 37 - 38.

(50) أصبح هذا النوع من المناظرة مقبولاً منذ القرن الثاني/ الثامن. راجع Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence، 14 والحاشية 2 فيها.

وفي الفقرة الثانية، يتم الاستشهاد بآية قرآنية وحديثين نبويين دعماً للموقفين المالكي والحنفي. والنووي، الذي يعتمد ظاهرياً على مرجعية الشيرازي، يُقوض حديث أبي داود عن طريق استحضار شهادة أبي زرعة ضده. والحديث الآخر، المروي عن أبي أمامة قد اتضح - في نقاش سابق عن الحج - أن له سلسلة نقل ضعيفة⁽⁵¹⁾. ودعماً لموقف الشافعي، يقدم النووي وصفاً تاريخياً مفصلاً نسبياً عن كيف أن النبي وزوجاته وأصحابه أجلسوا الذهاب إلى الحج. وما أفلح النووي في تحقيقه هنا هو ليس فقط إعادة إنتاج المعتقد الرسمي لمذهبه، بل أيضاً أن يصدر دفاعاً عنه في وجه الأحناف أولاً، والمالكيين في المقام الثاني. ومثلما هو الحال في تقليد السرخسي، لا ترقى نسخة النووي هنا إلى ما هو أبعد من أحد أشكال الدفاع عن المذهب.

ومثالنا الثالث، المتعلق بجواز أكل لحوم الخيل، يأتي أيضاً من النووي:

قد ذكرنا أن مذهبنا أنه حلال لا كراهة فيه وبه قال أكثر العلماء. ممن قال به عبد الله بن الزبير وفضالة بن عبيد وأنس بن مالك وأسماء بنت أبي بكر وسويد بن غفلة وعلقمة والأسود وعطاء وشريح وسعيد بن جبير والحسن البصري وإبراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد وداد وغيرهم وكرهها طائفة منهم ابن عباس والحكم ومالك وأبو حنيفة. قال أبو حنيفة يأثم بأكله ولا يسمي حراماً واحتج لهم بقوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: 8]. ولم يذكر الأكل منها وذكر الأكل من الأنعام في الآية التي قبلها وبحديث صالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده عن خالد بن الوليد قال «نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الخيل والبغال والحمير وكل ذي ناب من السباع» رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه من رواية بقية بن الوليد عن صالح بن يحيى بن المقدام بن معديكرب عن أبيه عن جده عن خالد واتفق العلماء من أئمة الحديث وغيرهم على أنه حديث ضعيف، وقال بعضهم هو منسوخ روى الدارقطني والبيهقي بإسنادهما عن موسى بن هارون الحمال الحافظ قال: هذا حديث ضعيف، قال: لا يعرف صالح بن يحيى ولا أبوه إلا بجده، وقال البخاري: هذا الحديث فيه نظر، وقال البيهقي: هذا إسناد مضطرب ومع اضطرابه هو مخالف لأحاديث الثقات يعني في إباحة

(51) الرافي، المختصر المجموع، VII، 22 - 23.

لحم الخيل، وقال الخطابي: في إسناده نظر قال وصالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده لا يعرف سماع بعضهم من بعض وقال أبو داود: هذا الحديث منسوخ، وقال النسائي: حديث الإباحة أصح، قال ويشبه إن كان هذا صحيحاً أن يكون منسوخاً لأن قوله في الحديث الصحيح أذن في لحوم الخيل دليل على ذلك، قال النسائي: ولا أعلم رواية غير نفيه واحتج أصحابنا بحديث جابر قال «نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل» رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما وسبق بيان صحة الرواية التي رواها المصنف وعن جابر قال «سافرنا مع رسول الله ﷺ وكنا نأكل لحوم الخيل ونشرب ألبانها» رواه الدارقطني والبيهقي بإسناد صحيح وفي رواية عن جابر أنهم كانوا يأكلون لحوم الخيل على عهد رسول الله ﷺ وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها «قالت أكلنا لحم فرس على عهد النبي ﷺ» رواه البخاري ومسلم وفي رواية قالت «نحرنا فرساً على عهد النبي ﷺ فأكلناه» (وأما الجواب عن الآية الكريمة التي احتج بها الآخرون فهو ما أجاب الخطابي وأصحابنا وغيرهم أن ذكر الركوب والزينة لا يدل على أن منفعتيهما مقصورة على ذلك وإنما خص هذان بالذكر لأنهما معظم المقصود من الخيل كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ [المائدة: 3]. فذكر اللحم لأنه معظم المقصود وقد أجمع المسلمون على تحريم شحمه ودمه وسائر أجزائه قالوا لهذا سكت عن حمل الأثقال عن الخيل مع قوله تعالى في الأنعام: ﴿وَتَحْمِيلُ أَثْقَالِكُمْ﴾ [النحل: 7]. ولم يلزم من هذا تحريم حمل الأثقال على الخيل وينضم إلى ما ذكرناه في تأويل الآية ما قدمناه في الأحاديث الصحيحة في إباحة لحم الخيل مع عدم المعارض الصحيح⁽⁵²⁾.

هذا الضرب من استراتيجية الدفاع عن المذهب لا بد أن يكون واضحاً الآن. فهدف النووي الرئيسي هو على ما يبدو أبو حنيفة. مضافاً إليه في المرتبة الثانية مالك وشخصيات مرجعية أخرى أقل أهمية. ومرة أخرى، وفي مسعى لتعزيز صحة معتقد مذهبه بخصوص جواز أكل لحم الحصان، يرتب قائمة طويلة من المرجعيات التي تشمل صحابة وتابعين بارزين - ولكي يحرز نقطة - ولا أحد آخر سوى تلاميذ أبي حنيفة الخاصين. والحديث الوحيد المذكور دفاعاً عن عدم جواز هذا الفعل يتلقى نقد النووي العاصف، تاركاً إياه قاعاً صفصفاً. وكذلك يقدم

(52) النووي، المجموع، IX، 4 - 5.

النووي حجة إثبات ضد تفسير أبي حنيفة للآية القرآنية [النحل:8]. وفي نهاية المطاف، لا يتم الدفاع عن الموقف الشافعي فحسب، بل يتم إثبات أنه أسمى بشكل لا ريب فيه من البديل الآخر الوحيد الذي اعتقد به مالك وأبو حنيفة.

وغني عن القول أن الدفاع عن المذهب بوصفه موقفاً سائداً في تفصيل وتطوير الفقه ظهر كسمة من سمات الخطاب الشرعي فقط عقب تشكل المذاهب الشرعية. إلا أنه لا ينبغي توقع طفو هذا الموقف على السطح في كل مسألة ناقشها الفقهاء. فبعض المسائل كانت فريدة في المذاهب، وبالتالي لم تكن تتطلب لا دفاعاً عنها ولا تفنيدياً لها. وأعدت العدة لوجود أرضية خصبة للجدل من خلال المسائل والقضايا الأقدم التي اشتركت فيها المذاهب، أو معظمها على أية حال. ولم تمتد الأرضية المشتركة إلى الحلول التي قدموها. فلم تكن القواعد التي طبقوها وحدها تختلف، بل إن القاعدة الواحدة كان يمكن أن تحظى بتفسيرات متعارضة، مفضية بالتالي إلى مزيد من الخلافات في الرأي الفقهي الذي اقتضى بدوره الدفاع عنه.

إن الولاء للمذهب الذي ينتسب المرء إليه لم يضعف أبداً وأصبح، رغم كل شيء، متخذاً أكثر في كل من الفعالية الفقهية المعيارية وفي عقول الفقهاء. ومن الناحية الأخرى، لم يكن الولاء مقتصرأ على شخصية بارزة معينة في مذهب الفقيه. فبينما كان الفقهاء أوفياء بصورة ثابتة وراسخة لمذاهبهم بوصفها كينونات جمعية، ما من فقيه كان وفياً بصورة ثابتة وراسخة، في كل ناحية وتفصيل من تفاصيل المذهب، لأي مرجع فرد داخل مذهبه. والولاء من هذا النوع لم يوجد في الواقع أبداً، الأمر الذي يشكل شهادة قوية على الطبيعة الحرة للتقليد.

فالفقيه كان يعبر فعلاً عن الولاء الاسمي لمؤسس مذهبه، ليس لأنه تبني معتقدات الأخير حصراً، بل لأن هذا الشيخ الإمام ومذهبه كانا يمثلان الصورة المصغرة لطبيعة المذهب الاستثنائية، في فقهه الوضعي، وشخصيته الفقهية، وموقفه اللاهوتي، والأهم من هذا وذاك، في طرقه المنهجية والتأويلية. لكن ما أن يتم إظهار الولاء للمذهب، لا يعود أي فقيه ملزم بقبول جماع التعاليم الشرعية الوضعية للمؤسس. فالأحناف، مثلاً، أعطوا أبا يوسف والشيباني أولوية على أبي

حنيفة حين كان الاثنان يتفقان معاً ويختلفان في الوقت نفسه عن أبي حنيفة⁽⁵³⁾. لكن مهما تكن النظرية الكامنة خلف توزيع المرجعية، فإن الفقهاء لم يشعروا في الواقع أبداً أنهم ملزمون بتعاليم المؤسس بصورة لا يمكن إلغاؤها. وبوجه عام، كلما تأخرت الفترة، كلما كانت هذه المسألة أكثر صحة. والولاء لعدة مرجعيات يجد أمثلة له في عمل الفقيه الحنفي الموصلي الذي يصرح منذ البداية، مثله مثل رفاقه في ذلك المذهب، أنه انحاز في كتابه لـ «مذهب أبي حنيفة» (قول أبي حنيفة)⁽⁵⁴⁾. وما يجده القارئ بدلاً من ذلك هو مزيجاً غنياً من التعاليم المنبثقة عن مرجعيات كثيرة مختلفة، من ضمنها أبو يوسف، والشييباني، وزفر، والكرخي، وأبو الليث السمرقندي، وشمس الأئمة السرخسي، وفقهاء آخرين عرفوا بالمتأخرين⁽⁵⁵⁾. وعلى نفس المنوال، يفتتح الطحاوي عمله بالعبارة التالية: «فقد جمعت في كتابي هذا أصناف الفقه التي لا يسع جهلها ولا التخلف عن علمها، وبنيت الجوابات عنها من قول أبي حنيفة النعمان بن ثابت ومن قول أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن حبة الأنصاري، ومن قول محمد بن الحسن الشيباني»⁽⁵⁶⁾. وبالرغم من ذلك، يأخذ الطحاوي فعلاً في الاعتبار تعاليم مرجعيات أخرى، كما يتضح من المثال التالي:

وإذا اختلف الرجل وامرأته وهما زوجان حران⁽⁵⁷⁾ في متاع البيت الذي يسكنانه، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه كان يقول: ما كان فيه من متاع الرجال فهو للرجل مع يمين الرجل عليه للمرأة في دعواها إياه عليه، وما كان من متاع النساء فهو للمرأة مع يمين المرأة عليه للزوج في دعواه إياه عليها، وما كان فيه مما يكون للرجال والنساء فهو للرجل مع يمينه على دعوى المرأة إياه عليه، فإن كان أحد

(53) قاضي خان، الفتاوى، I، 3؛ ابن عابدين، الحاشية، I، 70 وما يليها؛ ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف في مجموعة رسائل ابن عابدين، II، 114 - 47، وفي 130 وما يليها، ومتفرقات.

(54) الموصلي، الاختيار، I، 6.

(55) راجع مثلاً، الفصل حول الإجارة والاستئجار في المرجع نفسه، II، 50 - 62.

(56) الطحاوي، المختصر، 15.

(57) أي، ليسا عبيدين.

الزوجين قد مات والآخر منهما حي كان الجواب كذلك أيضاً؛ إلا أنه يجعل ما يكون للرجال والنساء في ذلك للباقي منهما أيهما كان. وقال أبو يوسف رضي الله عنه في الحياة والموت في ذلك كقول أبي حنيفة رضي الله عنه، إلا أنه قال: يدفع إلى المرأة من متاع النساء خاصة بما يجهز به مثلها إلى زوجها ويكون ما يبقى سوى ذلك للزوج. وقال محمد رضي الله عنه في ذلك كله في الحياة والموت كقول أبي حنيفة رضي الله عنه في الحياة. وأما زفر رضي الله عنه فقد روي عنه أن ذلك كله يكون بينهما نصفين مع يمين كل واحد من الزوجين في ذلك على ما يدعيه صاحبه في ذلك، وبه نأخذ. وقد روي عن زفر خلاف ذلك أيضاً⁽⁵⁸⁾.

رغم حقيقة أن أبا حنيفة وأبا يوسف والشيخاني اعتبرا المرجعيات الأعلى في المذهب الحنفي، ورغم حقيقة أن زفر نفسه عرف عنه أنه تبنى رأياً آخر، اختار الطحاوي أن يتبنى موقف زفر الذي قضى أن الملكية المنزلية تقسم إلى حصص متساوية. ويمكن زيادة الأمثلة من هذا القبيل إلى ما لا نهاية⁽⁵⁹⁾، وأخذها من المذاهب الأربعة مجتمعة. لكن مثال الطحاوي يكفي لإيضاح ما نحن بصدده.

وفي ضوء إيجاز مختصر الطحاوي والصعوبات الشهيرة في إعادة بناء الممارسة الشرعية في أي زمان أو مكان محددين، من الصعب أن نوضح لماذا انحاز الطحاوي إلى زفر دون مراجع الحنفية الثلاثة الكبار. وربما كانت القضية مجرد تبرير شرعي على وجه التحديد، فالنص صامت حيال بنيتها ومنطقها (على نحو لا يثير الاستغراب). لكنها قد تكون أيضاً وليدة ضرورة عملية، تمت عقلتها، في وقت لاحق للحدث، عن طريق خط معين من التفكير الاستنتاجي.

كثيراً ما يشار إلى الآراء التي يملئها العرف السائد في النصوص الشرعية بطريقة قاطعة. وفي الحالات الموجزة كحالة الطحاوي، ليس هناك بشكل عام مكان للتبرير المفصل سواء للآراء التي يتبناها المصنف أو لآراء الفقهاء الآخرين التي يكررها. لكن في الأعمال الأكبر حجماً، كثيراً ما يتم الاعتراف علناً بالممارسة

(58) الطحاوي، المختصر، 228 - 29.

(59) المرجع نفسه، 394، 405، 410، ومتفرقات.

وقواعدها بوصفها محددة لنتيجة القضايا. وهذا ما يمكن توثيقه بالتأكيد في المذاهب، الحنفي والشافعي والمالكي، وربما في بعض النصوص الحنبلية. وكثيراً ما كان العرف، كما سنرى في الفصل الخامس أدناه، يعتبر موقفاً ذا سلطة عليا في تحديد مدى سلطة المرجعية الممنوحة لرأي أو معتقد معين. وكثيراً ما كان اختيار فقيه ما لرأي ما بوصفه الأكثر رسمية يبرر عن طريق حقيقة أن العرف أقره، وتبناه القضاة، أو كما رأينا سابقاً في الفتاوى الهندية، استخدم في إصدار الفتاوى⁽⁶⁰⁾.

وبما أن العرف كان بالضرورة يختلف في مجالات قانونية معينة من بلد لآخر⁽⁶¹⁾، فإن المرجعية التي يضيفها عرف ما على مسألة معينة كانت تختلف أيضاً. والفقيه المالكي المغربي ابن فرحون يعبر عن هذه الظاهرة تعبيراً واضحاً نوعاً ما. فهو يحتاج أنه إذا ما أعلن فقيه ما أن مسألة فقهية معينة قد أملاها عرف ما، فلا ينبغي أن يفهم على أنه عرض قضية عالمية شاملة، بل بالأحرى قضية تنطبق على بلد أو مكان معين. فالعرف والعادات السائدة تحدد أي قاعدة ينبغي أن تطبق أو لا تطبق. ويؤكد ابن فرحون أن هذا المبدأ قد تبناه الشوافع أيضاً⁽⁶²⁾. وهو يقتبس الشافعي ابن الصلاح محاججاً أنه إذا ما صدف وتوافق العرف مع أحد تعاليم الشافعي القديمة، الذي يعتبر لولا ذلك مهملًا، فإن ذلك الرأي يصبح حينئذ رسمياً. ويتكلم أيضاً عن الفقيه المالكي المشرقي البارز ابن عبد السلام الذي كان له رأي بخصوص قانون الحرمان من شركة المؤمنين (الحجر) الذي كان على ما يبدو يعتبر أقل من رسمي لكنه أصبح رسمياً لأنه كان يعبر عن عرف لبلد، يفترض أنه بلده⁽⁶³⁾.

(60) راجع الفصل الخامس، القسم VI أدناه.

(61) راجع مثلاً Wael B. Hallaq, «Model Shurūṭ Works and the Dialectic of Doctrine and Practice», *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995): 109-34; Wael B. Hallaq, «Qāḍīs Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence», *al-Qanāra*, 20 (1999). وائل حلاق: «نموذج أعمال الشروط وجدل العقيدة والعرف»، *الشرعية الإسلامية والمجتمع* 2، 2 (1995): 109 - 34، حلاق «تواصل القضاة: التغيير الشرعي وقانون الشواهد التوثيقية» القنطرة 20 (1999).

(62) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 49. راجع أيضاً الفصل الخامس، القسم VI، أدناه.

(63) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 49.

وفي المذهب الحنفي، يجري أيضاً توضيح الصلة بين المعتقدات المتبناة ومقتضيات العرف بصورة متمدة وواضحة. فمن أصول مذهب الأحناف أنه كلما كان إلى جانب أبي حنيفة واحد من تلاميذه، فإن الرأي الذي يحمله يعتبر رسمياً، وبالتالي لا بد من تطبيقه⁽⁶⁴⁾. لكن هذا المعتقد خاضع لاستثناءات هامة. فمثلاً، اعترف للأحناف المتأخرين بأنهم مفوضون بالاختلاف مع كل من رأي أبي حنيفة ورأي أحد تلامذته لصالح الرأي الثانوي للتلميذ الآخر. وعادة ما يعزى مبرر هذا الاختلاف إلى متطلبات العرف والعمل⁽⁶⁵⁾. وحتى مرجعية زفر غير المركزية نسبياً تختار أحياناً بدلاً من وعلى حساب الأئمة الثلاثة المؤسسين، كما رأينا في مثال الطحاوي الأخير. فالطحاوي لم يهتم بتبيان أسباب ترجيح رأي زفر في مسائل معينة، لكن شاه ولي الله فعل ذلك. وآراء زفر التي فضلت في المذهب على آراء أبي حنيفة وإبي يوسف والشيباني كانت ببساطة أكثر واقعية وأكثر قابلية للتطبيق⁽⁶⁶⁾. وفي وصفه لما يبدو أنه كان المعتقد الحنفي العادي، يؤكد ولي الله أن أي رأي في المذهب يأخذ بعين الاعتبار الصالح الإنساني والمصلحة العامة في أي عصر يمكن تطبيقه، ما يعني ضمناً أنه يمكن أن يطبق بالرغم من وجود آراء مشهورة منافسة⁽⁶⁷⁾.

ويزودنا الحطاب بمثال آخر مفصل من المذهب المالكي، مثال ينسب إلى أحداث الحياة اليومية مزيداً من الأهمية والدلالة الشرعية:

قال في مسائل الإجارة من البرزلي سئل ابن أبي زيد إذا أصاب الأجير في البناء مطر في بعض اليوم منعه من البناء في بعض اليوم قال فله بحساب ما مضى ويفسخ في بقية اليوم ومثله لسحنون ولغيره يكون له جميع الأجر لأن المنع لم يأت من قبله، انتهى. وقال ابن عرفة قال سحنون في وثائقه إن منع أجير البناء أو الحصد أو عمل ما مطر لم يكن

(64) ابن مازة، شرح أدب القاضي، 19؛ ابن عابدين، الحاشية، I، 71.

(65) شاه ولي الله، عقد الجيد، 28.

(66) المرجع نفسه.

(67) المرجع نفسه، 29: «ويجوز للمشايخ أن يأخذوا بقول واحد من أصحابنا عملاً لمصلحة الزمان».

له بحساب ما عمل من النهار وأجبره له كل الأجر لأن المنع لم يكن منه قال ابن عرفة ولا يدخل هذا الخلاف في نوازل وقعت في بلدنا بتونس لأن العرف تقرر عندهم بفسخ الإجارة بكثرة المطر⁽⁶⁸⁾.

إن دلالات الكلمات القليلة الأخيرة في هذا المقطع هي أنه في حالة هطول المطر لا يعود الشخص الأجبر مخولاً بأخذ أي أجر لأن العقد أبطل من خلال، ولدى وقوع، حدث كهذا. واللافت هنا أنه ليس فقط أن لا أحد من المراجع المالكية روي عنه في هذا المقطع أنه يحمل رأياً متطابقاً مع العرف التونسي، بل إن ابن عرفة، الفقيه المالكي الكبير، يصرح أن تعاليم المذهب آنفة الذكر ليس لديها ما تفعله حيال ذلك العرف المحلي.

وفي الفصلين الخامس والسادس، ستتاح لنا أكثر من فرصة لتوضيح العلاقة بين الآراء المشهورة والعرف الشرعي الفقهي بمزيد من التفصيل، وسيوضح أن صلة هذا العرف بالآراء الشرعية كانت من المسلمات لدى المذاهب كلها. صحيح أن العلاقة قد تبدو لنا أكثر وضوحاً في المذهب المالكي المغربي، لكن المذاهب الأخرى، لا سيما الحنفي والشافعي، اعترفت به دون شك عن طيب نفس تماماً.

IV

قبل ختام هذا الفصل تظل هناك مسألة واحدة هامة بحاجة للمناقشة. فلقد لاحظنا كيف يعمل التقليد على مجموعة من المستويات؛ وضمن طيف يتدرج من إعادة إنتاج بسيطة للمعتقد إلى إعادة تشريع كاملة للقياس الشرعي والشواهد النصية التي تبناها هذا أو ذاك من السادة الأوائل والأئمة المتقدمين. ورأينا أيضاً أن الانشغال بالقواعد والدفاع عن رأي المذهب هما قلب التقليد وروحه. لكن هذا ليس كل شيء. إذ أن جزءاً لا يتجزأ من فعالية التقليد عبّر عن نفسه بطريقة أقل تعمداً، الأمر الذي يوضح السكوت عنه في الطبقات الفقهية التي ناقشناها في الفصل الأول. وهذا هو تطوير، خلال ما يسمى حقبة التقليد، نوع جديد من الخطاب مختلف عن سابقه كماً ونوعاً. ومثلما كان العمل الأساسي للتقليد مترابط

(68) الخطاب، مواهب الجليل، V، 432 - 33.

بانتظام مع القواعد المطبقة والإفصاح عنها، كان من الضروري بالقدر نفسه أن تُرفع منهجية العرض الإفتائي إلى مستوى أعلى عن طريق صياغة خطاب ذي تطبيقات أكثر عمومية. بكلمات أخرى، ثبت أن إدراج القضايا مباشرة في جداول غير كاف كمنهج عرض حصري، فأدخل التعميم الاستقرائي كمكمل، وليس بالضرورة كبديل للإفتاء. ففي حين اتصف عمل المؤسسين بميل قوي، حصري فعلاً، نحو الإفتاء، رتب المقلدون أمثلة الإفتاء اللانهائية ترتيباً منهجياً ضمن مجموعة أو مجموعات من القواعد العامة التي حكمت القضايا الكبرى التي يشملها كل قطاع من قطاعات الشرع.

لاشك أن الارتقاء من أسلوب عرض القضايا واحدة إثر الأخرى إلى منهجية هو تعميم قائم على قاعدة ما يشير إلى مرتبة أعلى من التطور ضمن نظام ما. فالمؤسسون انشغلوا بوضع حلول للمسائل الفردية، التي كانت تأتئهم في الغالب عن طريق وسط الاستفتاء، أي طلب الفتوى. وهذا ما يوضح لماذا قدم مصنّفو الرسائل الشرعية الأول، سواء كانت من النوع الموجز أو الشامل، مواضيعهم على أساس مسألة مسألة، دون الوجود الملحوظ للتعميمات. فالمسائل كانت ترتب واحدة إثر الأخرى، من بداية القسم أو الفصل حتى نهايته. إن هذا الضرب من العرض كان يفترق إلى البنية المقنعة، باستثناء انتظام التغطية الإفتائية.

لكن الأعمال المتأخرة تفصح بصورة شاملة تقريباً عن بنية هرمية، يتم فيها عرض التعريفات العامة وأحياناً القواعد منذ البداية، زيادة على المسائل الفردية التي تساعد في آن واحد على النطق بالقواعد وتعلم تقنيات تطبيق القواعد على هذه المسائل⁽⁶⁹⁾. وفي حين لا يكون الرابط المنطقي بين المسائل واضحاً في الأعمال المبكرة، فإن الرابط بين التعميمات والمسائل الفردية واضح فوراً في العروض المتأخرة. وهذه المسائل، التي أدت استقرائياً إلى بروز التعميمات، أصبحت بدورها تصنف ضمن هذه القواعد نفسها.

ولتوضيح هذا الميل إلى التعميم، سنقارن نصين حنفيين، واحد من نهاية

(69) قارن، يوهانسن، العرض المسألاني للفقهاء، مرجع سابق، 137 وما يليها.

القرن الثالث/التاسع وبداية القرن الرابع/العاشر، والآخر من أواسط القرن السابع/الثالث عشر. وعلى أية حال لا يفيد هذا الاختيار أنه في بداية القرن الرابع/العاشر لم يحدث أي تقدم من أي نوع كان باتجاه التعميم، ولا يجب أن يفهم من ذلك أيضاً أن هذا يعني أن نزعة التعميم بلغت النضج بحلول منتصف القرن السابع/الثالث عشر. ربما أطلقت بدايات أولية في أوائل القرن الرابع/العاشر، ومن المرجح جداً أن التوجه استمر على وتيرته بعد القرن السابع/الثالث عشر. والنصان المنتقيان يمثلان فقط المرحلة الانتقالية من طريقة العرض الجزئي إلى أسلوب العرض التعميمي، ولا بد من التأكيد أنها حصلت برمتها ضمن حدود التقليد.

وفي نصنا الأول للطحاوي، يبدأ الفصل حول الإجارة بالتالي:

وإذا استأجر الرجل من الرجل داراً أو عبداً أو شيئاً سواههما وقبضه من المؤاجر بغير اشتراط من المؤاجر في الأجرة حلواً ولا غيره فإنه لا يجب للمؤاجر أن يطلب المستأجر بالأجرة حالة، ولكنه كل ما مضى من وقت الإجارة أخذه بأجرته، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رضي الله عنهم جميعاً، وبه نأخذ⁽⁷⁰⁾.

لاحظ أنه بالرغم من الطبيعة الابتدائية لهذا الرأي، تجري محاولة لجمع كل الأمثلة التي تشملها الإجارة (الإيجار والاستئجار)، سواء أكان الشيء المستأجر بيتاً، أو عبداً، أو خلافة. واختيار البيت في توضيح هذه القاعدة قصد منه دون شك تغطية استئجار الملكية غير المنقولة حيث يستفيد المستأجر من السكن في الملكية نفسها. إلا أن مثال العبد يغطي تلك الأمثلة التي تكون فيها الأجرة، لا الاستئجار، هي بيت القصيد، مع فهم أن المستأجر ينتفع بالخدمات التي يقدمها العبد. إن جمع الأشياء معاً يمثل تقدماً في تصنيف المسائل الإفتائية التي تظهر فيها البيوت والعبيد والأشياء الأخرى إفرادياً بوصفها الحل الحصري للرأي. لكن، بالرغم من هذه المحاولة لجمع المسائل المتمثلة، فإن الرأي ما يزال يفتقر إلى الملامح الأساسية للتعميم.

(70) الطحاوي، المختصر، 128.

يتابع الطحاوي عرضه بتقديم خمسة آراء أخرى تتصل بموضوع دفع الإيجار نفسه. وعقب هذه مباشرة نجد رأياً يتعلق بالتعويضات عن الملكية المستأجرة: «ومن استأجر دابة إلى مكان فجاوز بها إلى مكان آخر كان ضامناً لها ساعة جاوز بها وكان عليه الأجر»⁽⁷¹⁾. ثم يعود الطحاوي إلى بحثه حول دفع الإيجار، فقط ليقدم آراء تتعلق بالمسؤولية القانونية عن الأضرار. والرباط المنطقي بين الآراء حين تقدم بالترتيب الذي يفرضه الطحاوي يكون أحياناً مقنعاً، لكنه في أحيان كثيرة يبدو غير واضح أو محدد المعالم. وهكذا، علاوة على تحاشي التعميمات في الجزء الأكبر، تفتقر مناقشة الطحاوي إلى الصرامة في تنظيمها لموضوع البحث.

وأسلوب العرض هو على نحو مميز أسلوب «من يفعل أ، ب، ج، فإن من لازم أسلوبه أن يقول ب هـ، و، ز». لكن المصطلحات التي يقدم بها الخطاب كله هي مصطلحات عينية وذات مدى محدود، تتمثل بعبارات مثل «ومن استأجر داراً سنة لم تدخل بعد فالإجارة جائزة»⁽⁷²⁾. فبالرغم من أن البيت يستخدم ليرمز إلى ملكية غير منقولة، وتحديد عام واحد ليرمز إلى أي إطار زمني متفق عليه، فإن الأمثلة مع ذلك تفهم ضمن تصور محدود من تصورات قابلية التطبيق الشرعي. وهي، منطقياً، ملائمة لأن تصنف تحت افتراضات عامة أكثر مما هي مؤهلة لأداء دور المقدمات المنطقية الكبرى في الاستدلالات القياسية.

ويقف عرض الطحاوي في تعارض حاد مع نصنا الثاني، نص الفقيه الحنفي عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي. ففي فصل الإيجار والاستئجار، يبدأ الموصلي بتعريف لمصطلح الإجارة (يتميز الطحاوي بصورة حادة في أنه لا يقدم تعريفاً كهذا). ويؤكد الموصلي أن الإجارة هي (بيع المنافع)، أي التمتع بالخدمات أو حق الانتفاع بممتلكات شخص آخر دون إتلافها. ويتابع قائلاً إن هذا النوع من البيع جائز - بالرغم من مخالفته قواعد القياس - لأن المجتمع بحاجة إليه (لحاجة الناس)⁽⁷³⁾، وذلك لأن الخدمات والانتفاع تعريفاً، لا توجد لحظة التوصل إلى

(71) المرجع نفسه، 128.

(72) المرجع نفسه، 131.

(73) الموصلي، المختار للفتوى، مطبوع مع عمله الآخر الاختيار، II، 50.

عقد، وبالتالي لن يكون هناك بيع، لأن الشرع يقتضي أن يكون الشيء المباع موجوداً لدى إنجاز المعاملة.

وبعد أن يُعرف الإجارة، ويرسي أسس مكانتها الفقهية بوصفها كينونة رضائية⁽⁷⁴⁾ (متميزة بالتضاد عن الكينونة التي يتوصل إليها عن طريق القياس الشرعي)، يبدأ الموصلي بتأكيد قواعد عامة معينة:

ولا بد من كون المنافع والأجرة معلومة⁽⁷⁵⁾، وما صلح ثمناً صلح أجرة؛ وتفسد بالشروط⁽⁷⁶⁾، ويثبت فيها خيار الرؤية⁽⁷⁷⁾ والشرط⁽⁷⁸⁾ والعيب⁽⁷⁹⁾، وتقال وتفسخ؛ والمنافع تعلم بذكر المدة كسكنى الدار، وزرع الأرضين مدة معلومة أو بالتسمية كصبغ الثوب، وخياطته، وإجارة الدابة لحمل شيء معلوم أو ليركبها مسافة معلومة أو بالإشارة كحمل هذا الطعام؛ وإن استأجر داراً أو حانوتاً فله أن يسكنها ويُسكنها من شاء ويعمل فيها ما شاء⁽⁸⁰⁾.

لاحظ أن هذا المقطع خال من المسائل الجزئية ويحتوي بدلاً من ذلك على عبارات معممة قابلة للتطبيق على مجال الإجارة برمتها. بدلاً من تقديم أمثلة معينة يمكن أن يُستدل عليها استقرائياً، للخطاب هنا قابلية التطبيق الشامل، ويشكل

(74) حول حاجات المجتمع باعتبارها كينونة لا إرادية، راجع حلاق، تواصل القضاة، القسمين I، VI.

(75) أي، يجب أن يعرف أن لها وجوداً ممكناً.

(76) الشروط بهذا المعنى، هي الشروط العامة لصلاحية الفعل الشرعي. راجع جوزيف شاخ، مدخل إلى الشريعة الإسلامية (أكسفورد، مؤسسة كلارندون للنشر، 1964)، 118. وحول شروط الإجارة، راجع المرغيناني، الهداية، III، 231 وما يليها.

(77) خيار الرؤية هو حق الشاري أو المستأجر في إلغاء العقد لدى مشاهدة الشيء الذي اشتراه، أو استأجره، والافتراض هنا هو أنه لم ير الشيء وقت انعقاد العقد. راجع المرغيناني، الهداية، III، 32 وما يليها.

(78) خيار الشرط هو حق تعاقد متفق عليه يتيح للشاري أو المستأجر أن يلغي العقد ضمن فترة زمنية محددة لا تتجاوز عادة ثلاثة أيام، راجع المرغيناني، الهداية، III، 27 وما يليها.

(79) خيار العيب هو حق الشاري أو المستأجر في إعادة ما اشتراه أو استأجره بسبب عيب فيه، يتسبب في إلغاء العقد، راجع المرغيناني، الهداية، III، 35 وما يليها.

(80) الموصلي، الاختيار، II، 51.

أساساً لمجال كامل من مجالات الإمكانيات الاستقرائية. فبدلاً من القيام مجدداً بتحديد أحوال وشروط صحة عقد الإجارة عن طريق التوسع في المسائل الفردية التي تجسد هذه الشروط (وهذه سمة من سمات عمل الطحاوي)، يقوم الموصلي ببساطة بإيجاد صلة للفصل الشهير عن البيوع عن طريق جعل اللاحق قابلاً للتطبيق على السابق. وفوق ذلك، يحدد الوسائل التي يمكن أن يعرف الانتفاع بها عبر لغة شاملة (مثل اشتراط الزمن وتحديد مواصفات الخدمة)، رغم أنه يقدم أمثلة معينة لكي يوضحها بها. منطقياً، يمثل هذا الخطاب نقيضاً للخطاب الذي تبناه الطحاوي والسادة الأوائل، نقيضاً بمعنى أن الطحاوي انتقل من الخصوصيات إلى العموميات (التي لم يكن هو ومعاصروه قادرين على التعبير عنها بوضوح)، بينما نجد أن الموصلي، بعد أكثر من ثلاثة قرون - وبعد أن عبر بوضوح عن هذه العموميات - انتقل من العموميات إلى الخصوصيات التي لم تكن تمثل عنده سوى أمثلة على العموميات.

لكن الموصلي يعود، بعد ذلك مباشرة، إلى مناقشة المسائل الفردية. وللوهلة الأولى، تجعل فرادة كل مسألة من هذه المسائل أي تجريد على أساسها أمراً مستحيلاً، لكنه في الجزء الثاني يحاول مرة أخرى أن يرسخ التعميمات. فهو هنا يميز بين نوعين من الأجراء، المشترك والخاص⁽⁸¹⁾. ويؤكد أن لا حق للأجير المشترك بأجر حتى يؤدي المهمة التي استؤجر لأجلها، مثل البناء أو الدبّاج المستأجر للقيام بعمل معين. والملكية التي استؤجر للعمل بها تعتبر كما لو أنها أمانة في عهده، والمعنى الضمني هنا هو أنه إذا ما تلفت الملكية، فهو ليس مسؤولاً قانونياً عن التعويض ما لم يكن هو نفسه من تسبب بخرابها. أما الخاص فهو من يُستأجر لأداء خدمة ضمن مدة محددة. وله الحق في الأجر لدى إتمام العقد، حتى لو لم يكن قد بدأ عمله بعد. والآن، كان التعبير بوضوح عن الفرق بين هذين النوعين باعتبارهما كينونيتين محوريتين أمراً هاماً، لأن تمييزاً كهذا كان بدوره يحدد أنواع مسؤولية التعويض في قانون الإيجار والاستئجار. وعند الموصلي، الفرق معلن، ويشغل مكاناً مركزياً في مذهبه في هذا الموضوع. أما عند الطحاوي فهو غائب

(81) المرجع نفسه، II، 53.

فعلياً⁽⁸²⁾، علماً أن الطحاوي، مثله مثل أسلافه، كان يعلم به⁽⁸³⁾.

وهذه التمييزات تتبعها قواعد أخرى عامة تتعلق، من بين ما تتعلق به، بدفع رسوم الإيجار والاستئجار. وما يميز خطاب الموصلي هنا، وفي أماكن أخرى، هو العلاقة المنطقية الوثيقة بين عبارات التعميم والإفتاء. فبمجرد أن يوضع افتراض تعميمي ما يتبع بوقائع خاصة إما داعمة للتعميم أو معارضة له. والقصد من الأولى هو على ما يبدو توضيح التعميم بالإضافة إلى مدّه بالأمثلة العيانية عن تطبيقه. أما الأخيرة (المعارضة) فتقدم لكي تستبعد أحكاماً أو مسائل معينة من القاعدة العامة. وهناك، بالطبع، مسائل فردية أخرى وآراء رابطها المنطقي بالتعميمات هو في أحسن الأحوال رابط ضعيف. لكن هذه انتقلت عبر أجيال من التفسير الفقهي بوصفها مجموعة مسائل عصية على التجريد.

لا تتيح لنا الأدبيات المتوفرة أن نحدد بأي معيار للدقة الفترة التي حصل فيها الانتقال من التفسير الإفتائي المحض إلى التعميم. لكن يبدو مطمئناً أن نفترض أنه بمجرد أن أخذت المذاهب شكلها بحلول منتصف القرن الرابع/العاشر، أصبح التعميم كمنشأ وتأويل مهنة قابلة للحياة. وهذا الافتراض تؤكد حقيقته أن عنصراً جوهرياً في تطور المذاهب هو التعبير الواضح عن مجموعة من التعاليم الوضعية التي اعترف بها أعضاء كل مذهب بوصفها رسمية. وهذا بدقة ما يدل عليه مصطلح مذهب - مجموعة مسائل فقهية اعترف بها بوصفها رسمية وبوصفها مشكلة للمذهب الفقهي، غير الشخصي بالضرورة، للمدرسة⁽⁸⁴⁾. وما أن تم الاعتراف بهذه الآراء بوصفها رسمية، حتى تم تطويرها ودراساتها كتطبيقات لقواعد محددة سلفاً

(82) في منتصف أحد بحوثه، يحدد الطحاوي بشكل خاطف النوع الخاص فقط، مرتين أنه (هو المستأجر على مدة معلومة): المختصر، 130.

(83) المرجع نفسه، 129 (I. 12)، 130 (I. 1) راجع أيضاً الماوردي، الحاوي الكبير، IX، 254.

(84) كان المعنى الرئيسي الآخر لمصطلح مذهب هو الدستور الذاتي للمذهب، تحديداً، مجموعة من الفقهاء الفرديين الذين أعلنوا ولاءهم لشخص يطلق اسمه على المذهب (مالك، أبو حنيفة، إلخ)، علماً أنهم لم يكونوا ملزمين باتباع تعاليمه في كل مسألة. وبهذا المعنى إذاً، كان الانتساب إلى أحد انتساباً اسمياً، في جانب منه، إن لم يكن بكلية، وليس انتساباً حقيقياً.

وقواعد صدرت عنها لكنها لم تكن بعد قد وجدت تعبيرها الواضح بصورة معلنة. لقد رأينا أن أحد انتقالات التقليد الكبرى كانت بدقة التعبير بوضوح عن هذه القواعد، وبالتالي يجب أن لا يكون مستغرباً أن هذا الارتقاء نحو التعميم كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بانشغال المقلد الدائم بالقواعد التي بينهاها في الحالات المدروسة المقدمة سابقاً في هذا الفصل.

هذا ولا تتوقف إنجازات التقليد عند هذا الحد، فإن مركزية القواعد ذاتها التي جعلت التعميم متاحاً في الخطاب الشرعي أدت أيضاً إلى بروز تطور هام آخر عقب ظهور وخذقة أسلوب التفسير التعميمي. وهذا التطور، الذي بدأ بعد القرن الخامس/الحادي عشر يتمثل ببروز أساليب جديدة للخطاب الشرعي، كالقواعد⁽⁸⁵⁾ والأشباه والنظائر⁽⁸⁶⁾. وهذه الأنواع تجسد بناء منهجياً لقواعد عامة أعلى مقاماً استنبطت من تشكيلة متنوعة من المصادر، ومن ضمنها المسائل الفردية والقواعد العامة الأدنى مرتبة من النوع الذي واجهناه في هذا الفصل⁽⁸⁷⁾.

V

بالإجمال، لقد أوضحنا أن التقليد بعيد عن الانصياع الأعمى لسلطة مرجع بعينه، كما يزعم عدد من المستشرقين الكبار. صحيح أنه كان هناك دائماً فقهاء في الدرجة الدنيا من درجات المهنة الذين اتبعوا المرجع الشرعي ميكانيكياً، أو ربما بصورة بليدة⁽⁸⁸⁾، لكن أدائهم الفقهي لا يمثل أكثر من شكل واحد أو مستوى

(85) راجع مثلاً علي بن عباس البجلي، القواعد والفوائد الأصولية، تحقيق محمد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/1983)؛ عز الدين ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، مجلدان (القاهرة: مطبعة الاستقامة، بدون تاريخ)؛ شهاب الدين القرافي، الفروق، 4 مجلدات (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1925 - 27).

(86) أكثر الأعمال شهرة في هذا المجال هي كتاب جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979) وكتاب ابن نجيم، الأشباه والنظائر.

(87) إن ضروب أدبيات الأشباه والنظائر لا تزال بحاجة للبحث، لكن بغض النظر عن حقيقة أن ظهورها يوضح ويفسر الميل المتنامي نحو التعميم، فإن تحليل طبيعتها ووظيفتها بشكل أكمل يقع خارج مجال البحث الحالي.

(88) تقدم المصادر إحالات كثيرة إلى ممارسات التقليد غير الصالحة قانونياً. راجع، ابن =

واحد من مستويات التقليد والنشاط الذي امتد ليطال طيفاً واسعاً. إن البحث عن القواعد الرسمية للمذهب ومحاولة تطبيقها على المسائل الفردية ظهر بوصفه واحداً من دعائم التقليد⁽⁸⁹⁾. وميزة إدراج الآراء في قوائم تتعلق بقضية واحدة كان لها عدد من الوظائف، ليس أقلها توضيح كيف كان كل رأي نتيجة تطبيق قاعدة مختلفة أو تفسير مختلف للقاعدة نفسها. ومما اتصل بجدولة الآراء هذه الدفاع عن الرأي الرسمي للمذهب ضد وفي مواجهة المرجعيات الأخرى، من داخل المذهب وخارجه على حد سواء. وبالرغم من أن المرجعيات المعترف بها تقليدياً كانت تتبع عادة، فقد كان هناك مع ذلك استثناءات لهذه القاعدة، ولو أنها ظلت ضمن حدود التقليد. في الحقيقة، من السمات البارزة للمذهب الشرعي الإسلامي أن المرجعية الفقهية الكامنة في أعمال المبشرين المباشرين وشبه المباشرين قيض لها أن تشكل المرجع الرئيسي الذي منه بسط الفقهاء مذاهبهم الخاصة، أو على الأقل المرجع المكافئ لتعاليم المؤسسين. لم يكن التقليد، إذًا، مقيداً بأي مرجع معين فقط لأن هذا المرجع وضع على قدم المساواة مع أحد الرموز أو أحد الأئمة الأوائل. فتقليد المتأخرين كان بالتالي مشروعاً مثل - وفي الحقيقة يمارس بصورة أكثر من - تقليد المتقدمين.

أخيراً، لا ينبغي أن نغفل عن جانب هام من جوانب التقليد الذي مثلت آليته وطبيعته الحيوية ألا وهو إعادة صياغة أساليب القياس والاستنباط وتمثيل الشواهد النصية التي تبناها الإمام. ومثلما هو الحال في البحث عن القواعد، كان لعملية إعادة الاستنباط هذه لما كان في الواقع نشاطاً اجتهادياً، أكثر من وظيفة، منها دراسة القواعد والشواهد، والحجة الكامنة خلف المسائل الشرعية، بالإضافة إلى المجتهدين العظام عن طريق تثبيت وتبرير مناهج ونتائج اجتهادهم.

= عابدين، شرح المنظومة، 13؛ الخطاب، مواهب الجليل، VI، 60، 95، 96؛ ابن رشد، الفتاوى، III، 1274 وما يليها. ومتفرقات؛ الفتاوى الهندية، III، 307. (89) لقد تم إيضاح أن عنصر التقليد هذا جلي في طبقات فقهاء ابن رشد. إن إمكانية التمييز بين وجهات النظر تلك التي تتفق مع قواعد المذهب وتلك التي لا تتفق معها تبين أنها ميزة للمجموعة الثانية والثالثة. راجع الفصل الأول، القسم II، فيما سلف.

المصطلحات التطبيقية والأثر الفعّال للمذاهب الفقهية

I

خَلَصْنَا فيما سبق إلى أن بروز التقليد كطريقة عمل كان علامة على وصول المذهب مرحلة النضج الأخيرة ككيان ذي سلطة. وكان التعبير الخارجي عن الآليات الشرعية القضائية الداخلية التي فُيَضُّ لها أن تهيم على المذهب وتسميه بصفاته المميزة باعتباره مجموعة معتقدات راسخة ومُقرّة، وباعتباره، في الوقت نفسه، مشروعاً تأويلياً معيناً ومحدد الأبعاد. ولقد رأينا أيضاً أن إحدى وظائف التقليد كانت الدفاع عن المذهب بوصفه كياناً تفسيراً ومنهجياً، كينونة تشكلت من قواعد نظرية وواقعية قابلة للتحديد⁽¹⁾. لكن المذهب كان أيضاً يُعرف من خلال حدوده الحقيقية، وتحديدًا، من خلال مجموعة من القواعد الوضعية التي رسمت بوضوح الحدود الخارجية للمذهب، تلك الحدود التي إذا غامر فقيه بتخطيها جازف بأن يُنظر إليه على أنه قد تخلى عن المذهب⁽²⁾. وعلى هذا، كان جانبُ

(1) تلك القواعد التي طُورت في أصول الفقه، تحديدًا، وتلك التي حكمت الفعالية التأويلية للتقليد في مجموع الأحكام الشرعية (التي ناقشناها في الفصل السابق).

(2) راجع الحاشية 5 أدناه.

جوهرى من مرجعية المذهب هو ثباته في تحديد مجموعة التعاليم هذه. أما على المستوى الأكبر، فقد تشكل المذهب هذا من المجموع الكلي لآراء المؤسس، ومبادئه الواقعية، ومنهجيته الشرعية، سواء كانت له فعلاً أو منسوبة إليه ليس إلا⁽³⁾. ويضاف إلى هذا تعاليم الفقهاء الذين اعتُبر أنهم صاغوا قواعد وفقاً لمبادئ المؤسس النظرية منها والواقعية. وقد رأينا أن آراء أولئك الفقهاء الذين اختلفوا عن قواعد المذهب، كالمزني والمحمدون الأربعة، استبعدوا من مجموعة الآراء المشهورة، حتى لو لم يكن هذا الاستبعاد نهائياً على أية حال وظل في الحقيقة موضوعاً لجدل من نوع ما. وأخيراً، وبقصد الاقتداء بطريق منهجي مطروق جيداً، انتهت كل الآراء المتأخرة، المعبر عنها كفتاوى في أغلب الأحيان⁽⁴⁾، انتهت للحدود الداخلية لأطر المذهب. وعلى المستوى الأكبر هذا، يبدو أنه لم يكن هناك شك من أي نوع كان حول التكوين العقيدى والبنية الحقيقية للمالكية أو الحنفية أو أي مذهب آخر فيما يتعلق بهذه المسألة. وكتب هذه السطور، كواحد من المؤلفين، لم يصادف أبداً رأياً كان انتسابه المذهبي محل خلاف⁽⁵⁾. فالسلطة المرجعية المهيبة للمؤسس، الحقيقية والمنظمة، ضمنت للمذهب المسمى باسمه أن يكون كيانه متكاملاً موحداً إلى حد كبير.

أما على المستوى الأصغر، فقد كانت تعددية الرأي ضمن مذهب ما هي حرفياً قاعدة اللعبة. فقد كان لكل مذهب مجموعة ضخمة من الآراء المنسوبة للمؤسس، ولأتباعه المباشرين، وللمراجع اللاحقة. وبكلمات أخرى، مثلت تلك الآراء المجموع الكلي للإضافات الفقهية بدءاً بالمؤسس وانتهاء بأي فترة زمنية في تاريخ المذهب. ففي المذهب المالكي، تقرر أن ابن القاسم وسحنون هما الناقلان الأكثر موثوقية لآراء الإمام مالك، وبالتالي أصبحت رواياتهما المرجع الأكثر

(3) راجع الفصل الثاني فيما سلف.

(4) حلاق، «from fatwas to furū» «من الفتاوى إلى الفروع»، 39 وما يليها.

(5) هذا قابل للتطبيق حتى في حالة ما يسمى الآراء الشاذة والغريبة التي لم تكن مقبولة كجزء من التعاليم الرسمية، بل بقيت، رغم شذوذها، ضمن حدود المذهب. أي أن كونها شاذة في مذهب ما لا يجعلها ملكاً لمذهب آخر، بكل الأحوال.

رسمية لآراء مالك⁽⁶⁾. وبما أن ابن القاسم لم يدون روايته كتابة، فقد نقل الآراء التي جاء بها باسم مالك، ابن الفرات (المتوفى عام 828/213)، وسحنون، وابن حبيب (المتوفى عام 852/238)، وعتيبي (المتوفى عام 868/255). وقد سجل هؤلاء الفقهاء ما نقلوه فعلاً في شكل مكتوب. وبالنتيجة، قيض لأعمالهم أن تصبح فيما بعد مشهورة بوصفها أمهات الفقه المالكي⁽⁷⁾. والتنويعات التي برزت في هذه الآثار المنقحة، وعزو التلاميذ العديد من الآراء لمالك، المتعارضة في كثير من الأحيان، إضافة إلى الآراء التي صاغها الفقهاء استجابة لمقتضيات المواقع الجغرافية التي مارسوا نشاطهم فيها - من بغداد إلى الأندلس - كل ذلك أدى إلى تعددية في الرأي لونت خطاب الأعمال المالكية المتأخرة تلويحاً شديداً.

وكانت تعددية الرأي في المذهب الحنفي وافرة بصورة مماثلة. فبالإضافة إلى المشكلة التي واجهها الأحناف المتأخرون في التعامل مع الآراء المتضاربة المنسوبة إلى أبي حنيفة، كثيراً أيضاً ما اختلف الأئمة الأحناف الثلاثة مع بعضهم بعضاً. وبالنسبة للفقهاء الحنفيين اللاحقين، كان هذا موضوع دراسة وبحث دقيقين⁽⁸⁾. وكان على الباحثين الأحناف أن يتعلموا ويتعاملوا مع ثلاثة مستويات من التعاليم، ظاهر الرواية، والنوادر، والنوازل⁽⁹⁾، والتي شكلت مجموعة هائلة من التعاليم. فالأخيرة بين هذا الثلاثي ضمت مجموعة آراء غُربلت من الكتابات الفقهية الممتدة على عدة قرون والمنبثقة من عدد من البلدان المتباينة والمتباعدة، من بلاد ما وراء النهر إلى مصر.

جغرافياً، وباستثناء بلدان جنوب شرق آسيا التي دخلت الإسلام حديثاً والتي لم تنتج مذهباً رسمياً حقيقياً، كانت الشافعية أكثر محدودية من نظيراتها. بيد أن تعدد وتنوع الآراء فيها لم يكن أقل إرباكاً. فالشافعي نفسه اشتهر بتطوير مجموعتين

(6) الخطاب، مواهب الجليل، 1، 33 - 34؛ ابن فرحون، الديباج، 239 - 41، 263 - 68.

(7) راجع مقدمة الخطاب لكتابه مواهب الجليل، 1، 6 - 42، لاسيما من 33 - 35.

(8) كما يشهد على ذلك كتاب أبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، تأسيس النظر، (القاهرة: المطبعة الأدبية، بلا تاريخ).

(9) لبحث ذلك، راجع الفصل 2، القسم III فيما سلف.

من التعاليم، واحدة خلال حياته المبكرة، تعرف باسم المذهب «القديم» (القول القديم)، والثانية في أواخر أيامه، وتعرف باسم المذهب «الجديد» (القول الجديد). وهو أيضاً، كأسايد الحنفية الثلاثة، كان مشهوراً بحمل أكثر من رأي أحياناً حتى ضمن المذهب «الجديد». وعلاوة على ذلك، كان على الشافعية أن يتعاملوا مع مجموعة هائلة من الأقوال التي صاغها أصحاب الوجوه، أولئك الفقهاء الذين صاغوا، كما رأينا⁽¹⁰⁾، آراء عن طريق التخريج. وكما هو الحال في المذهب المالكي، كان لدى الشافعية أكثر من موقع لنقل تعاليم كل من الشافعي وأصحاب الوجوه. وفي هذه الحالة، كان هناك سبيلان قيض لهما أن يعرفا باسم الطريقتان⁽¹¹⁾. وكان على رأس إحدهما، والمعروفة باسم طريقة العراقيين، الفقيه البارز أبو حامد الاسفراييني (المتوفى عام 1015/406)، الذي اشتهر باسم شيخ الطريقة العراقية. وكان على رأس الأخرى، المتعلقة بالخراسانيين، أبو بكر القفال الشاشي، الذي لقب أيضاً باسم شيخ الطريقة الخراسانية⁽¹²⁾. وكانت الفروق بين الطريقتين فروقاً جذية وكثيراً ما كانت مثيرة للنزاع إلى حد كبير. فشهاب الدين ابن أبي شامة (المتوفى عام 1266/665)، الشافعي، انتقد مذهبه بشدة على الخلل الكبير المتمثل بالتناقضات المذهبية والنقل المتعارض لكلا الطريقتين⁽¹³⁾. ولم يكن هذا كل ما يتوجب على الفقهاء الشافعية أن يتعاملوا معه. فقد كان عليهم، كما هو الحال في كل المذاهب الأخرى أن يأخذوا في الاعتبار الكم الكبير من التعاليم المتراكمة التي أنتجت تلك المرجعيات التي عاشت بعد أصحاب الوجوه.

(10) راجع الفصل 2، القسم III أعلاه..

(11) ما من باحث معاصر، بقدر ما أعلم، قد اهتم حتى الآن بهذا التطور في الشافعية، تطور يعد بكشف معلومات قيمة عن تاريخ هذا المذهب.

(12) السبكي، الطبقات، III، 24، 150، 198 - 99؛ ابن قاضي شعبة، الطبقات، I، 175 - 176؛ الشاشي، حلية العلماء، I، 54 - 55. يروي السبكي (الطبقات، II، 116) أن المُعافى أبو محمد الموصلي كتب رسالة جمع فيها بين الطريقتين. وحول المزيد عن طبيعة هاتين الطريقتين، راجع النووي، المجموع، I، 69؛ النووي، التهذيب، I، 18 - 19.

(13) شهاب الدين بن إسماعيل ابن أبي شامة، مختصر كتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول في مجموعة الرسائل المنيرية، المجلد III (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية 1346/1927)، 20.

وقد واجه الحنابلة أيضاً طيفاً من الآراء واسعاً نوعاً ما، شبيهاً في بعض جوانبه بالتنوع الفقهي في المذهب الشافعي. وربما لأن ابن حنبل لم يخلف وراءه مجموعة قوانين فقهية يمكن أن ينظر إليها بأي درجة من اليقينية على أنه هو من أثبتها، فإنه كثيراً ما كان يقرن بين رأيين أو ثلاثة، وأحياناً أكثر، حول المسألة الواحدة⁽¹⁴⁾. وفي إطار تعددية الرأي، يقال إنه يبرز حتى الشافعي⁽¹⁵⁾. وعلاوة على ذلك، خضع المذهب الحنبلي عن طريق التخريج لعملية التطور نفسها التي خضع لها الشوافع. إذ يروى إن أبا يعلى الفراء، مثلاً، قد كتب عملاً ضخماً مكرساً حصراً للرواية والوجوه في المذهب الحنفي، كون الأولى هي آراء ابن حنبل والأخيرة هي آراء أصحاب التخريج⁽¹⁶⁾.

أدت تعددية روايات المذهب إلى إيجاد مفردات تقنية هدفها هو التفريق بين أنواع الآراء الشرعية. فقد رأينا لتونا أن تلك الآراء المشككة بواسطة التخريج كانت تسمى الوجوه، في المذهبين الشافعي والحنبلي في المقام الأول. وأطلقت على آراء المؤسسين أيضاً مصطلحات خاصة تدل عليها بوصفها للمؤسسين. وعلى هذا الأساس سميت، في المذهب المالكي بالروايات بينما خصص مصطلح أقوال لتلك الآراء التي صاغها أتباع مالك، بمن فيهم شخصيات بارزة من المتأخرين أمثال ابن رشد والمازري. إلا أن المالكيين يقرون أن هذه التمايزات الاصطلاحية لم تكن تراعى دائماً وبالتالي لم تكن ثابتة ومتماسكة⁽¹⁷⁾. وفي المذهب الشافعي، احتفظ بتسمية أقوال لآراء الشافعي وحدها، بينما مثلت كلمة طرق «سبل نقل تعاليم المذهب». وعلى هذا الأساس، كان بوسع فقيه ما أن يدعي وجود آراء بوجهين أو قولين يتعلقان بمسألة ما، بينما يمكن لفقيه آخر أن يرفض هذا الزعم ويلج على وجود واحد منهما فقط. إن خلافاً كهذا كان يمثل تنويعات تتعلق بتحديد أو نقل

(14) راجع مثلاً، الزركشي، الشرح، II، 560.

(15) راجع مقدمة المحقق للمرجع نفسه، I، 20 - 21.

(16) المرجع نفسه.

(17) الخطاب، مواهب الجليل، I، 40.

الطريقة⁽¹⁸⁾. لكن الفروقات بين فقهاء الشافعية كانت توجد أيضاً أحياناً في التمييز بين القول والوجه. ففي مسألة خاصة تتعلق بقانون الحرابة مثلاً، لم يكن النووي متأكداً ما إذا كان لها ثلاثة وجوه أو ثلاثة أقوال، والفرق هنا هو مسألة عزو إما للشافعي أو للذين مارسوا التخريج.

لكن عموماً كانت الفكرة الشافعية عن الطريقة مشتركة بينهم وبين المالكية أيضاً⁽¹⁹⁾، لكنها لم تكن مشتركة مع الأحناف، الذين طوروا، كما رأينا منذ قليل، تمييزاً ثلاثياً بين ظاهر الرواية والنوادر والنوازل⁽²⁰⁾.

II

كانت المصطلحات الفنية للروايات دالة على التنوع المذهل للآراء التي نتجت عن سمة معرفية وبنوية جوهرية في الشريعة الإسلامية، سمة برزت مبكراً وقُبض لها أن تحدد المسار اللاحق للتطور الشرعي. ولعل سببها الجذري هو غياب قوة تشريعية مركزية - الدور الذي كان بالإمكان أن تؤديه الدولة أو منصب الخلافة، إلا أن هذا لم يحصل. وبدلاً من ذلك، تركت القدرة على تحديد ماهية الشريعة منذ البداية في أيدي الاختصاصيين الشرعيين، الفقهاء، الطراز البدئي الأول ثم الفقهاء أنفسهم. وكان أولئك الرجال هم من اضطلع بمهمة تطوير ومفصلة الدلالة الشرعية للنصوص المنزلة، وكانوا هم الذين أرسوا في النهاية أسس المعرفة الشرعية التي اتكأت بكليتها على افتراض مقدمة منطقية تقول بالتفسير الفردي للشريعة. وقبض لهذه السمة أن تكسب الشريعة الإسلامية، في العلم الحديث،

(18) النووي، المجموع، I، 65 - 66؛ الشاشي، حلية العلماء، VIII، 59. علاوة على ذلك، يمكن أن تشكل الطريقة من عدد من العناصر، وبالتالي فإن مسألة مذهبية ما يمكن أن تتألف من، لنقل ثلاث طرق، وكل منها بدورها تتألف من قول أو وجه أو قولين أو وجهين أو حتى ثلاثة من كل منهما. وكأمثلة على ذلك، راجع الشاشي، حلية العلماء، I، 85 - 86 (بخصوص مسألة لها ست طرق)، 86، 257؛ VIII، 59، 142 - 43، 181، 237 - 38؛ النووي، المجموع، IV، 44.

(19) الخطاب، مواهب الجليل، I، 38 - 39.

(20) راجع الفصل الثاني، القسم III، فيما سلف.

لقب شرعة «الفقهاء». وكان التجلي النهائي لهذه الفعالية التأويلية الفردية المبدأ القائل إن كل مجتهد مصيب⁽²¹⁾. وقد تم التعبير عن شرعنة هذا النشاط، والتعددية التي أنتجها بوصفه مسألة نظرية عن طريق شخصيات بارزة قديمة قدم الشافعي نفسه⁽²²⁾. وكان أيضاً من نتائج هذه السمة البارزة أن أصبح عدم الاتفاق الفقهي، المعروف باسم الخلاف أو الاختلاف، يعرف بوصفه أحد أهم مجالات التعليم والبحث، مجال فيه تحدد آراء مَنْ مِنْ الفقهاء الحقيقيين تدرس وتناقش⁽²³⁾.

وقد أصبحت هذه السمة لما يمكن أن نطلق عليه التعددية الاجتهادية عنصراً معرفياً شكلاً جزءاً لا يتجزأ من البنية الكلية للشرعية. وتشهد على استمراريتها حقيقة أن التعددية لم يكن كبجها ممكناً، حتى بعد التطور النهائي للمذهب: ليس فقط تعددية الرأي القديمة التي برزت قبل ظهور المذاهب، بل أيضاً التعددية التي طفت على السطح في وقت لاحق، عند كل منعطف من منعطفات التاريخ الإسلامي. بكلمات أخرى، ظلت التعددية سمة أثبتت أنها غير قابلة للترويض نهائياً. بيد أن اجتثاث جذورها، الذي حصل فعلاً خلال القرن التاسع عشر، كان يعني تدمير الخصائص النبوية والمعرفية المميزة للشرعية الإسلامية⁽²⁴⁾.

ولو وجدت التعددية الشرعية لتبقى - الحقيقة التي لم يشك الفقهاء بها أبداً -

(21) الشيرازي، شرح اللمع، II، 1043 - 45؛ أحمد بن علي بن برهان، الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، مجلدان (الرياض: مكتبة المعارف، 1984/1404) II 341 - 51.

(22) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1969)، 560 - 600؛ Norman Calder, «Ikhtilaf and Ijmā in shāfi's Risala», نورمان كالدر، «اختلاف وإجماع في رسالة الشافعي»، دراسات إسلامية (Studia Islamica)، 58 (1984): 55 - 81.

(23) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، II، 45 وما يليها؛ المقدسي، الظهور، 107 - 11.

(24) يستمر عدد من القوانين الأساسية التقليدية في شغل حيز في مدونات قوانين الدول الإسلامية المعاصرة، لكن الشريعة الإسلامية التقليدية قد دمرت بنوياً ومعرفياً وتأويلياً إلى حد كبير. فتقنين الدولة، وإلغاء الأوقاف، وإدخال الكليات القانونية الحديثة والمحاكم الغربية كانت بعض العوامل التي أدت في النهاية إلى تداعي النظام الشرعي التقليدي.

لكان ينبغي أن تكبح أو على الأقل تضبط بشكل ما، ذلك لأن اللايقينية المذهبية، كقضية اتساق ومسار قضائي، كانت مؤذية. فأى الآراء المتيسرة، الاثنين، أم الثلاثة، أم الأربعة، يفترض بالقاضي أن يتبناها في حسم المسائل أو يختارها المفتي في إصدار الفتاوى؟ إن خطاب الفقهاء، في مئات الأعمال الرئيسية الموضوعية تحت تصرفنا، مشغولة بهذه المعضلة انشغالاً طاعياً: فأى رأي هو الأكثر رسمية وجدارة بالثقة؟ وما من قارئ، حتى القارئ العرضي، يمكن أن تفوته الإشارة المباشرة أو الخفية إلى هذه المشكلة الشائكة. والمشكلة، بالطبع، لم تعرض بلغة التعدد والتعددية، لأن ذلك يعني توضيح الواضح. بل تم التعبير عن المعضلة بوصفها معضلة محاولة تحديد الرأي الأكثر صحة أو الأكثر رسمية، ولو مع عدم الاستبعاد الكلي لإمكانية تأثير النزعة الذاتية على القرار. وبالتالي ليس من قبيل المبالغة التأكيد على أن أحد المآرب المحورية لكل الأعمال الشرعية، كبيرة كانت أم صغيرة، كان بدقة تحديد الرأي الصحيح والرأي الأقل صحة، إذا وجد. وكما هو الحال في كل المنظومات الشرعية، ليست اليقينية والاتساقية أمنييتين فحسب، بل أمرين لا غنى عنهما أبداً. باختصار، لا يمكن أن نغالي بالقول إن اختزال التعددية في رأي رسمي واحد مسألة تم النظر إليها بوصفها ضرورة مطلقة لتحقيق أعلى درجة ممكنة من الاتساق والقدرة على التنبؤ على حد سواء.

III

إن النظام نفسه الذي أنتج التعددية الشرعية وحافظ عليها أنتج أيضاً وسائل التعامل مع الصعوبات التي طرحتها هذه التعددية. ولرسم صورة أكمل للآليات التي أنشئت لزيادة القدرة على التحديد الشرعي، لا بد أن ننظر إلى مستويين من مستويات الخطاب الشرعي، ينبثق الأول من التطوير النظري لهذه القضية، ويأتي الثاني من الصياغات الشرعية الوضعية. وكأن المستويين متداخلين ومتراپطين مفهوماً، وقد شكلا حالتين متعايشتين فعلياً. فالنظرية اعترفت بحقيقة التعددية الاجتهادية، في حين أن الممارسة - جزئياً على شكل بناء متحول للقانون الأساسي - قدمت المادة للصياغات النظرية.

لقد قامت النظرية الشرعية على المقدمة المنطقية القائلة إن فعالية اكتشاف القانون كانت تأويلية خالصة وفردانية تماماً على حد سواء. إن إباحة الاجتهاد الشخصي أدت في النظرية نفسها، إلى إدراك أن التعددية معرفياً وقضائياً، يجب أن تخضع إلى عملية تأويلية أخرى يقلص التعدد فيها إلى الحد الأدنى. وكان ينبغي أن توضع الآراء في مسألة ما واحدة مقابل بعضها بعضاً لتبين أيها الأصح والأهم معرفياً. وهذا الحذف عن طريق المقارنة سمي في الخطاب النظري باسم الترجيح تحديداً، أي موازنة الشواهد المتعارضة وغير المتطابقة. وهنا ينبغي أن تفهم الشواهد باعتبارها المكونات التي تشكل الرأي نفسه: النص المنزل الذي استنبطت منه القاعدة الشرعية، وأساليب نقله، وصفات الرواة واستقامتهم، وأخيراً نوعية القياس اللغوي والاستدلالي المستخدم في صياغة الرأي. وسنقدم الآن مناقشة موجزة للترجيح في ضوء المعضلات التي تطرحها هذه المكونات.

قبل أن نمضي قدماً، لا بدّ من ملاحظة عامة أولية. فأحد المعتقدات الأصلية في النظرية الفقهية الإسلامية هو أن الترجيح يجوز فقط في التعامل مع المسائل الاحتمالية، أي المسائل التي لا تقوم على شاهد نصي ينظر إلى دلالاته اللغوية وأساليب نقله على أنها أكيدة. فالآية القرآنية التي تحدد للأئمة نصف حصة الذكر من الميراث ليست عرضة للترجيح لأنها بالتعريف حاسمة ومحكمة وليست موضوعاً لتفسير وصياغة الآراء الأخرى. وعلاوة على ذلك، تضع المراتبية المعرفية للمصادر الشرعية تسوية مسبقة لأي نزاع حول أي الآراء ينبغي أن يعتبر راجحاً. وبالتالي، فإن الرأي الذي تم التوصل إلى إجماع حوله هو الأسمى طالما أن للإجماع القيمة المعرفية الأعلى، حتى لو كانت الآراء الأخرى مستنبطة من آيات قرآنية متشابهة. وهذا السمو تضمنه خاصيتان يتمتع بهما الإجماع ولا تتمتع بهما المصادر الأخرى. فهو أولاً، في مأمن من الإلغاء، وهو ثانياً، ليس موضوعاً للتفسيرات المتعددة، لأن التفسير المتفق عليه بالإجماع يكتسب اليقين، وبالتالي يقطع الطريق على التفسيرات الأخرى⁽²⁵⁾. والهرمية بالتالي هي على النحو الآتي:

(25) الشيرازي، شرح اللمع، II، 665 - 66، 682، 726 - 37، الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 675.

الإجماع، والقرآن، والأحاديث المتواترة، والأحاديث الآحاد، والقياس، المناهج الاستدلالية المستخدمة في القياس الشرعي. وفي هذه الهرمية يوضع القرآن والمتواتر على قدم المساواة من حيث القيمة المعرفية⁽²⁶⁾.

ونعود الآن إلى الترجيح بعلاقته مع الفئات التي بينا خطوطها العريضة آنفاً، وأولها نقل الأحاديث. فقد قلنا إن أكثر أشكال النقل موثوقة هو التواتر الذي وحده يولد اليقين، باعتراف معظم الفقهاء والمنظرين، والذي لا يولده سواه. أما الحديث الفرد، وكافة أنواع الأحاديث الأخرى القائمة بينه وبين المتواتر⁽²⁷⁾، فقد رأى فيها الأغلبية أنها تولد معرفة ظنية. وأي حديث لا يلبي شروط القبول للآحاد ينبغي، نظرياً على الأقل، أن لا يستخدم في المسائل الشرعية. والقاعدة العامة التي تحكم النقل هي أنه كلما كان الأشخاص المنخرطين في نقل رواية ما أكثر عدداً، كانت الرواية أكثر موثوقة⁽²⁸⁾.

وهناك جانب آخر للنقل يتصل بنوعية روابط النقل. وبالتالي فإن الحديث الذي يمكن العودة بنقله إلى أحد الصحابة ممن كانوا شهوداً مباشرين على ما قاله

(26) الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 674 - 75. حول نظرية معرفة المتواتر، راجع Bernard Weiss، «Knowledge of the Past: The Theory of Tawātur According to Ghazālī»، *Studia Islamica*, 61 (1985): 81-105. برنارد ويس، «معرفة الماضي: نظرية التواتر وفقاً للغزالي»، دراسات إسلامية، 61 (1985): 81 - 105؛ Wael B. Hallaq، «On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought, in Nicholas. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 9-24. وائل حلاق «التوثيق الاستقرائي، الظنية واليقينية في الفكر الشرعي السني» عند نيكولاس ل. هير، تحقيق، الشريعة الإسلامية والفقه، دراسات على شرف فرحات ج. زيادة (سياتل، 1990).

(27) كالمشهور والمستفيض الأهم معرفياً من الآحاد التي لم تقل بها الأغلبية إلا لثمر درجة أعلى من الظنية. راجع حلاق «التوثيق الاستقرائي»، 21 وما يليها.

(28) الأمدي، الإحكام، I، 229 وما بعدها؛ أبو يعلى بن الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد مباركي، 3 مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، III، 856 - 57؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 690 - 91؛ حلاق «التوثيق الاستقرائي» 9 وما يليها.

النبي ﷺ أو فعله يعتبر أهم من حديث بدأ نقله بأحد التابعين⁽²⁹⁾. وعلى نحو مماثل، فإن الحديث الذي ينقصه اسم ناقل في أي نقطة اتصال يرجح عليه حديث آخر لا انقطاع في سلسلة نقله. واستقامة الناقلين أنفسهم كانت أيضاً ذات أهمية حاسمة. وبالتالي، فإن الحديث الذي ينقله أشخاص معروفون بموثوقيتهم ودقتهم وجدارتهم بالثقة أهم من حديث ينقله أشخاص يتمتعون ببعض هذه الخصائص أو يفتقرون إليها. وقد صُنِّفَت درجات الدقة والجدارة بالثقة والتعويل على الناقل. فكلما كانت الصفات التي يتمتع بها الناقل أكثر كمالاً، اعتبر أكثر أهمية. وعلى نفس المنوال، يضيف الناقل الأكثر دقة على الحديث قوة أكبر مما يضيفه ناقل آخر أقل دقة في نقله⁽³⁰⁾.

كان هناك الكثير من العوامل الأخرى التي دخلت في حسابات الترجيح المتعلق بالناقلين. فتعليم الحديث وحفظه مشافهة يجعله أعلى مقاماً من حديث آخر اعتمد في نقله على سجل مكتوب. وهذا التفضيل للذاكرة البشرية يجعل أي حديث معتمد على الكتابة أقل جاذبية. فلو أن حديثاً ما حول إلى الشكل المكتوب في أي مرحلة من مراحل نقله، ثم نقل بعدئذ شفاهاً من تلك اللحظة فصاعداً، فإن ذلك الحديث سيغدو أقل شأنًا من حديث تم نقله بصورة متواصلة بالوسائل الشفهية وبالتالي كان متحرراً من هذا الضعف. وهذا يشبه التفضيل الذي يمنح لحديث يستفاد منه أنه يشتمل على رواية حرفية لكلمات النبي ﷺ. إذ يعتبر حديث كهذا أسمى بكثير من حديث لا ينقل سوى معنى موضوع ما قالت كلمات النبي ﷺ⁽³¹⁾. وبالمثل، الحديث الذي يقول ناقله الأول إنه سمع النبي يقول أمراً أهم من حديث يقوم على رواية يحكي فيها الناقل ما كتبه النبي ﷺ لشخص ما في مسألة معينة⁽³²⁾.

(29) الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 692؛ برنارد ويس، Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf Al-Dīn al-Amīdī* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992)، 735 (البحث عن

شرع الله: الفقه الإسلامي في كتابات سيف الدين الأمدي)

(30) الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 693؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 54 - 55.

(31) الشوكاني، إرشاد الفحول، 57؛ وايس، البحث، 736.

(32) الباجي، إحكام الفصول، 739.

وتعتبر سلاسل النقل التي تشمل مشرّعين أعلى مقاماً من أي سلسلة لا تضم ناقلين يتمتعون بمؤهلات كهذه. وبالمثل، يعتبر الناقل كريم المحتد أو الذي اعتنقت عائلته الإسلام في مرحلة زمنية مبكرة أعلى مقاماً من متحدّر أو صدف أن تحدّر من مهتدين في فترة متأخرة أو عائلته غير معروفة جيداً. وكانت درجة القرب من النبي ﷺ أيضاً تؤخذ في الحسبان. وعلى هذا الأساس، ينظر إلى الصديق المقرب من النبي ﷺ باعتباره أسمى بكثير، كناقل، من شخص آخر لم يكن قريباً منه إلى هذا الحد. ولعل المنطق نفسه هو الذي يملي أن الناقل المدني أرفع مقاماً من ناقل أتى من أو عاش في محلة أخرى⁽³³⁾. وآخر هذه العوامل، وليس أقلها شأنًا، هو انسجام الناقل مع إملاءات الحديث الذي يرويّه. فلو أن ناقلًا أو أكثر لحديث ما عرف عنهم أنهم تصرفوا وفقاً لرسالته، فإن نقلهم يعتبر أهم من نقل آخر لم يتصرف فيه الناقلون طبقاً لما أقدموا على روايته⁽³⁴⁾.

والظروف التي أدت إلى ظهور حديث ما كانت أيضاً تحدّد قوته. وعليه، إذا ما نُقل حديث في سياق حدث يعتبر معروفاً على نطاق واسع، فإنه يكون حينئذٍ أهم من حديث آخر يفتقر إلى سياق كهذا. وبالمثل، إذا كان الناقل الأول معنياً بالحدث الذي قاد إلى ظهور الحديث، يعتبر الحديث في هذه الحالة أقوى من حديث آخر كان الناقل فيه مجرد مراقب. وقد يكون هذا الانخراط في الأمر واحداً من نوعين. الأول حديث يروي فيه الناقل الأول أن النبي ﷺ قال أو فعل شيئاً يخص الناقل شخصياً، مثل قول ميمونة: « تزوجني النبي ﷺ في صريف حين كان في حالة إحلال »⁽³⁵⁾. فهذا الحديث اعتبر أرفع مقاماً من رواية ابن عباس للزواج نفسه مع فارق أنه في عملية النقل الثانية قيل إن النبي ﷺ كان في حالة إحرام⁽³⁶⁾. أما النوع

(33) الشيرازي، شرح اللمع، II، 657 - 60؛ حلاق، تاريخ، 67 - 68.

(34) ويس، البحث، 735.

(35) مورد ماء على بعد ستة أميال من مكة.

(36) الإحرام حالة يدخل فيها المسلمون جسدياً وروحياً وزمناً في الحج والعمرة. وخلال الإحرام، لا يجوز للحاج أن يقوم بالاتصال الجنسي، أو أن يكذب، أو يجادل أو يصطاد، أو يقتل أي مخلوق (حتى الذباب)، أو يتطيّب بعطر، أو يقص الأظافر أو يحلق. راجع وائل حلاق، «المحظور»، موسوعة القرآن (ليدن: ي.ج.بريل).

الثاني فهو الذي يتعلق موضوعه بصورة محددة بالناقل الأول، كالحديث المتعلق بالطمث. فبعض الفقهاء اعتبر أن الحديث الذي يكون ناقله الأول امرأة يعوّل عليه أكثر من حديث ناقله الأول رجل. لكن فقهاء آخرين خالفوهم، محاججين أنه إذا ما كان الرجل ناقلاً دقيقاً موثقاً ويمكن التعويل عليه، فإن روايته يجب أن تكون أهم من نقل المرأة، حتى لو لم يكن معنياً شخصياً بالأمر الذي أدى إلى ظهور الحديث بالمقام الأول⁽³⁷⁾.

وكانت النصوص نفسها خاضعة للترجيح أيضاً، بغض النظر عن أسلوب نقلها. وفيما يلي بعض أنواع الترجيح الذي يطبق في حالات كهذه⁽³⁸⁾.

- 1 - الحديث الذي يتألف نصه من لغة ثابتة راسخة، والمروى بشكل واضح وموثوق يقدم على حديث آخر لغته مشوشة وغير متماسكة. فالنص المُشكّل يؤدي إلى تفسيرات متنوعة ويعبر عن عدم دقة ناقله/ناقليه.
- 2 - النص الذي يعبر عن قاعدته الشرعية تعبيراً صريحاً وكاملاً أقوى من النص الذي تعرض قاعدته عرضاً موجزاً أو تتم الإشارة إليها ليس إلا.
- 3 - بخصوص الفئة السابقة، فإن الحديث أو النص الذي يكون مبرّر وجوده هو اشتراط قاعدة شرعية ما يعتبر أقوى من حديث يتم فيه عرض القاعدة الشرعية عرضياً.
- 4 - والنص الذي جرى تخصيص لغته العامة⁽³⁹⁾ بطريقة استحسناها الفقهاء أقوى من حديث ثبت أن تخصيصه كان مثار جدل.
- 5 - النص الذي يشتمل على استعمال الألفاظ استعمالاً حقيقياً يقدم على الذي يشتمل على الاستعمال المجازي⁽⁴⁰⁾.

(37) الباجي، إحكام الفصول، 735، 742، 744 - 45.

(38) حول هذه الأنواع، المرجع نفسه 745 وما يليها؛ الشيرازي، شرح اللمع، II، 660 - 62؛ ويس، البحث، 736.

(39) إن اللغة التي تحدد بالتساوي شخصين أو أكثر من النوع الذي تشير إليه تُعتبر عامة. والتخصيص يعني استثناء العام من الجزء المدرج تحت العام. للمزيد من الاطلاع على العام والخاص، راجع حلاق؛ التاريخ، 45 - 47.

(40) من أجل المزيد حول التفسير المجازي، المرجع نفسه 42 - 43.

- 6 - النص الذي يعبر عنه بلغة تأكيدية أقوى من نص لا يكون كذلك.
- 7 - النص الذي يعكس إجماع الجماعة كلها أقوى من الذي يعكس إجماع الباحثين. والمنطق نفسه يملّي اعتبار إجماع الصحابة أقوى من إجماع التابعين، الأمر الذي يعني أيضاً أن إجماع المجتهدين المتوفين أهم من إجماع المجتهدين الأحياء.
- 8 - النص الذي يحتوي على معلومات إضافية يقدم على النص الذي يحذف هذه المعلومات.
- ولا بد من الإشارة إلى أن أنواع الترجيح المشمولة في الأرقام 2، 3، 4، 5، 6، بالإضافة إلى كافة الأنواع الأخرى المتعلقة بالبنية اللغوية لنصوص الحديث، قابلة للتطبيق أيضاً على الآيات القرآنية. ولا تُمنع مسائل الترجيح إلا في مجال نقل النص القرآني، لأن هذا النقل كان الشكل الأوثق للمتواتر، الذي تتولد منه اليقينية.
- وما تقصيناه في الفقرات السابقة فهو، نسبياً، ليس سوى بضعة أحكام من أحكام الترجيح. فكتب الفقه بوجه عام، وكتب أصول الفقه بوجه خاص، فصلت في هذا الموضوع مطولاً، منتجة بذلك عشرات الأنواع والتمايزات. فالأمدي، مثلاً، يعدد ما مجموعه 173 شكلاً⁽⁴¹⁾. وما ناقشناه هنا هو بعض الأشكال الأكثر تمثيلاً وأهمية. فلنمضِ، مستخدمين المعيار نفسه، إلى بحث كيفية انطباق الترجيح على القياس، الشكل الذي ربما كان أصعب أشكال الترجيح وأكثرها تعقيداً.
- فالترجيح المتعلق بالقياس ينكب على أربع فئات يتألف فيها القياس، كنموذج أولي، من: (1) المسألة الجديدة (النازلة) التي تحتاج إلى حل شرعي؛ (2) الحكم الأصلي أو المسألة الكامنة في المصادر الأولية، القرآن والسنة؛ (3) العلة، أو الصفة المميزة المشتركة بين المسألة الجديدة والمسألة الأصلية على حد سواء؛ (4) القاعدة الشرعية، أو الحكم المرتبط بالمسألة الأصلية، والذي يُرْحَل، بسبب التشابه بين المسألتين، من تلك القضية إلى القضية الجديدة⁽⁴²⁾. ومن بين

(41) راجع ويس، البحث، 734.

(42) حلاق، تاريخ، 83.

هذه الفئات، يعتبر الحكم الأصلي والعلّة الشرعية الأكثر أهمية، وكانت الأخيرة بوجه خاص محور الكثير من النقاش. وبما أن هاتين الفئتين وثيقتا الصلة ببعضهما بعضاً، فإننا سنتعامل معهما بوصفهما وحدة⁽⁴³⁾. وأشكال الترجيح الأساسية بالقياس هي على النحو التالي:

- 1 - الحكم الأصلي اليقيني يرجّح على حكم آخر ظني.
- 2 - الحكم الأصلي القائم على علّة خاضعة للإجماع أقوى من الحكم القائم على علّة موضوع خلاف.
- 3 - الحكم الأصلي الذي اتفق الفقهاء على أنه ليس محل نسخ أقوى من الحكم الذي نسّخه مثار جدل.
- 4 - القياس القائم على حكم أصلي محتمل لكنه استخرج وفقاً لأحكام القياس الشرعي المنهجية يرجّح على حكم آخر مؤكد لكنه لا يتطابق مع هذه القواعد المنهجية.
- 5 - الحكم الأصلي الذي استخلصت علّته من النصوص الموحى بها يرجّح على الحكم الذي استنتج على أساس قياس سابق. فالثاني اعتبر معرفياً، مشتقاً من الأول⁽⁴⁴⁾.
- 6 - العلّة التي تم الإفصاح عنها بوضوح في النصوص باعتبارها سبب الحكم أو أساسه المنطقي ترجّح على العلّة التي لا يفصح عنها على هذا النحو.
- 7 - العلّة المؤكدة ترجّح رجحاناً جلياً على العلّة المحتملة، تماماً مثلما ترجّح العلّة المحتملة احتمالاً عالياً على المحتملة ليس إلا.
- 8 - العلّة التي تم تأكيدها عن طريق منهج تحليل متميز ترجّح على تلك التي تم

(43) الشيرازي، شرح اللمع، II، 65، الباجي، إحكام الفصول، 757 - 66، إمام الحرمين الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله النيبالي الجير العمري، 3 مجلدات (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996/1417)، III، 322 - 30، الرازي، المحصول، II، 470 - 88، ويس، البحث، 737، 38.

(44) الرازي، المحصول، II، 483.

- تأكيداً عن طريق منهجية أقل إقناعاً، أو منهج مثير للجدل⁽⁴⁵⁾.
- 9 - العلة التي تتضمن خاصية واحدة حاسمة ترجّح على التي تؤدي إلى بروز قاعدة شرعية بسبب عدد من الخصائص المميزة مجتمعة.
- 10 - العلة الناجمة عن اعتبارات الصالح العام ترجّح على علة أخرى أكدتها اعتبارات أخرى⁽⁴⁶⁾.
- 11 - العلة التي يسندها عدد من الشواهد النصية أقوى من التي يسندها شاهد واحد.
- 12 - العلة في النص الأصلي التي توجد مطابقة للتي توجد في المسألة الجديدة تعتبر أكثر أهمية من علة أخرى لا تتمتع بهذه الخاصية، مثل حين لا يتطابق نوع العلة في المسألة الجديدة مع تلك الموجودة في النص الأصلي.
- 13 - العلة التي لها عدد من التطبيقات على المسائل الجديدة ترجّح على تلك التي يمكن أن تطلّ قلة من المسائل أو مسألة واحدة ليس إلا.
- 14 - العلة التي تؤدي إلى حكم قائم على شك معقول ترجّح على التي لا تؤدي إلى حكم كهذا. وعلى المنوال نفسه، فإن العلة التي تؤدي إلى إنزال العقوبة القصوى على أساس الشك المعقول ترجّح على تلك التي لا تفسح مجالاً لشك كهذا.

IV

والآن يمثل هذا الوصف النظري للترجيح، بوجه عام، الحقل المنهجي الذي تمرّس الفقهاء فيه على التعامل مع الإمكانات المتصورة للتضارب في الشواهد النصية وفي طرق القياس الشرعي. فمعرفة كل القضايا المشمولة في الترجيح أمدتهم بعدة الدخول إلى عالم الأحكام الجزئية حيث التقت النظرية مع الممارسة الشرعية. وبهذا المخزون من المعرفة الشرعية بقواعد الترجيح النظرية عالج الفقهاء مشكلة التعددية الشرعية وتعدد الرأي. فهذه القواعد قدمت نقطة الانطلاق

(45) حول طرق تأكيد العلة، راجع ويس، البحث، 594 وما يليها، حلاق، تاريخ، 86، وما يليها.

(46) حول اعتبارات الصالح العام في تحديد العلة الشرعية، راجع حلاق، تاريخ، 88، وما يليها.

المعرفية والمنهجية للمصطلحات الإجرائية في الفقه، التي سنخصص لها ما تبقى من هذا الفصل.

ومع ذلك، من المستغرب في أمهات كتب الفقه أن يكون ظهور مفهوم الترجيح أقل تواتراً من ظهور عدد من المصطلحات الأخرى، المتصلة بالموضوع معرفياً. وعلى نحو معكوس، لا تظهر هذه المصطلحات، التي سنناقشها هنا بالتفصيل، في كتب أصول الفقه. لكن هذه الظاهرة ليست فردية ولا هي مستغربة، ذلك لأنها شائعة في كل فروع التعليم الديني الإسلامي تقريباً. فطرق الاستدلال نفسها المعروضة والمحللة في كتب علم منطق العربية مصتفة ومميزة بمصطلحات مختلفة تماماً عن تلك الطرق المستخدمة في الرسائل التي تتناول أصول الفقه. وهذا معروف جيداً إلى حد بعيد. إلا أن المصطلحات المستخدمة في دراسة وعرض علم الحديث تختلف من مجموعة من الاختصاصيين إلى مجموعة أخرى، لا سيما مجموعتي المحدثين والفقهاء. فحتى حين يتعامل العالم الواحد - كابن الصلاح أو النووي - مع الحديث لأهداف شرعية، فإنه يوظف مجموعة مصطلحات مختلفة عن تلك التي يطبقها على نفس الأحاديث حين يقاربها بوصفه محدثاً⁽⁴⁷⁾.

إن بعض المصطلحات التي انفردت بها وظيفة الترجيح في أمهات كتب الفقه هي مشتقات الجذر ص.ح.ح، الجذر الذي ينطوي على فكرة التعديل والتقويم، أو جعل شيء ما صحيحاً أو مستقيماً. والمفردة «صحيح»، أحد مشتقات هذا الجذر الأكثر استخداماً، حملت إلى حد كبير عبء ما كان يعرف لولاها في كتب أصول الفقه باسم الراجح، تحديداً الرأي الراجح. أما الروابط اللغوية والمفاهيمية بين الصحيح، أو اسم الفعل تصحيح، والترجيح فلم تكن غائبة عن أولئك الذين استخدموها. وحتى في أمهات كتب الفقه، كان الفقهاء أحياناً، ولو عن غير قصد، يربطون فعلاً بين المفهومين. وفي إشارته إلى الحاجة إلى بحث قوة الآراء ذات الوجوه في المذهب الشافعي، يؤكد

(47) Wael B. Hallaq. «The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo- راجع

Problem», *Studia Islamica*, 89 (1999), 81ff. (حلاق «صحة الحديث النبوي: مشكلة

زائفة»، دراسات إسلامية، 1999).

ابن الصلاح أنه من الضروري أن يجري الترجيح بين هذه الوجوه لمعرفة أي منها هو الصحيح⁽⁴⁸⁾.

وعلى هذا الأساس يكون الترجيح في خطاب ابن الصلاح، هو الوسيلة التي بها يصبح الرأي الصحيح أو القويم معروفاً. والصلة العضوية بين التصحيح والترجيح جلية أيضاً في «تصحيح الفروع»، للحنبلي المرداوي⁽⁴⁹⁾. والتصحيح، أي التفكير الذي يؤدي إلى الصحيح، يشترط بالتالي نفس المعايير المعرفية المستخدمة في الترجيح. فالآراء تقيم وتعين أهميتها على أساس قوة الشواهد النصية التي تبنى عليها، كما تقوم على مدى قدرة خطوط السببية والتفكير الشرعيين، اللذين تستند إليهما، على الإقناع.

ولعل أوضح الصلات التي أقيمت بين التصحيح والترجيح ينبغي البحث عنها في قاموس التراجم، «طبقات الشافعية الكبرى»، لتاج الدين السبكي. ففي تقريره للتراجم (الطبقات) الموجز الذي يخصصه لأبيه، يكرس تاج الدين لتقي الدين قسماً لتلك الآراء المذهبية التي صحتها أبوه. وسرعان ما يتضح أن الصحيح والتصحيح يستخدمان بشكل مرادف للترجيح. ونحاط علماً أن القسم يتضمن فقط تلك المسائل التي رجحها السبكي الأب في مواجهة اختيارات الرافعي (المتوفى عام 1226/623) والنووي، أكثر فقهاء الشافعية المتأخرة رسمية. إن قراءة للمسائل المدرجة (ما ينوف على مائتي مسألة) لا تترك مجالاً للشك بأن الترجيح والتصحيح كانا يستخدمان الواحد بمعنى الآخر. ومما له دلالة علاوة على ذلك هو أن هذه المسائل، التي صُنفت رسمياً باسم التصحيحات، يشار إليها في تقرير التراجم نفسه باسم الترجيحات. ولدى قراءة ما وصف بالتصحيحات مثلاً، يروى أن ابن حبيب وجد «هذه الترجيحات» مثيرة للإعجاب⁽⁵⁰⁾. وهنا يظهر التصحيح والترجيح مترادفين ترادفاً تاماً.

(48) ابن الصلاح، أدب المفتي، 124.

(49) المرداوي، تصحيح الفروع، I، 50.

(50) السبكي، الطبقات، VI، 186 - 96. المسائل التي أخضعها تقي الدين للتصحيح (= الترجيح) قد جمعت شعراً (المرجع نفسه VI 196 - 99).

إن الصلة المفهومية بين الصحيح والترجيح تلقى مزيداً من الإيضاح في المثال التالي من النووي، حيث يتناول جواز أو عدم جواز أكل الجيفة حين لا يوجد طعام آخر:

إن كان بعيداً من العمران حل الشيع وإلا فلا. هكذا أطلق الخلاف جماهير الأصحاب في الطريقتين ونقله إمام الحرمين هكذا عن الأصحاب ثم أنكره عليهم وقال الذي يجب القطع به التفصيل وذكر هو والغزالي تفصيلاً جاء نقله أنه إن كان في بادية وخاف إن ترك الشيع أن لا يقطعها ويهلك وجب القطع بأنه يشيع وإن كان في بلد وتوقع طعاماً طاهراً قبل عود الضرورة وجب القطع بالاعتصار على سد الرمق وإن كان لا يظهر حصول طعام طاهر وأمكن الحاجة إلى العود إلى أكل الميتة مرة بعد أخرى إن لم يجد الطاهر فهذا محل الخلاف وهذا التفصيل الذي ذكره الإمام والغزالي تفصيل حسن وهو الراجح واختلف الأصحاب في الراجح من الخلاف فرجح أبو علي الطبري في الإفصاح والرويانى وغيرهما حل الشيع ورجح القفال وكثيرون وجوب الاعتصار على سد الرمق وتحريم الشيع وهذا هو الصحيح والله سبحانه أعلم⁽⁵¹⁾.

بصرف النظر عن الذاتية الكامنة في صميم التصحيح - الأمر الذي سنشرع في معالجته لاحقاً - يوضح هذا المقطع وضع مفهومي «الراجح» و«الصحيح» الواحد بجانب الآخر. فتفصيل الغزالي والجويني وجد راجحاً، بالمقارنة مع التمييز الواضح الذي يلاحظه النووي في أعمال أسلافهما. وهؤلاء الآخرون كانوا، في الوقت نفسه، مقسمين إلى رأيين راجحين، يجد المؤلف أن ثانيهما هو الصحيح. والواضح أن الراجح، بالنسبة للطبري والجويني، ليس من شيء سوى الصحيح. لكن لكي يحتفظ لنفسه بتقرير الرأي الصحيح، في التحليل الأخير، من بين الرأيين المتعارضين، يؤكد النووي أن الصحيح من بين الرأيين الراجحين هو الرأي الذي تبناه القفال.

الرسائل في الفقه متخمة بالعبارات التي تعلن آراء معينة باعتبارها صحيحة، أو أكثر صحة، أو لا هذا ولا ذاك⁽⁵²⁾. والفكرة من وراء هذه الفعالية الفقهية مستمدة من

(51) النووي، المجموع، IX، 43.

(52) حول الآراء غير الصحيحة، راجع الحاشية 61 أدناه.

أسس الترجيح كما هي مشروحة في كتب أصول الفقه وكما بينا خطوطها العريضة في وقت سابق في هذا الفصل. لكن التصحيح كجزء عضوي من بيئة الفقه الذي يضم، كواحد من مكوناته الجوهرية، آراء المذهب المشهورة القائمة منذ زمن طويل، كان ملزماً بأن يأخذ بعين الاعتبار قواعد المذهب الأساسية والمنهجية على حد سواء. وعلى هذا الأساس، يكتسب بالمعنى الواقعي تعقيداً تتجاوز تلك التي لوحظت في خطاب أصول الفقه.

فبالرغم من (وربما بسبب) حقيقة أن عدداً مريباً من الآراء تحدد بلغة الصحيح وغير الصحيح، فإن مصتفي كتب الشرع نادراً ما كلفوا أنفسهم عناء أن يبينوا للقارئ العملية التي يخضع فيها الرأي للتصحيح. وهذه الظاهرة لا يصعب شرحها، على ما أعتقد. فالتصحيح عادة كان ينطوي على بحث متناول للشواهد النصية وخطوط القياس الشرعي، كتلك التي رأيناها في الفصل السابق حول الدفاع عن المذهب. ومعظم الكتب، أو على الأقل تلك المتيسرة لنا، تنفر فعلاً من تقديم هذه النقطة التفصيلية المغرقة في الذاتية. فالحنفي ابن غانم البغدادي، مثلاً، يوضح المشكلة في مقدمته لمجمع الضمانات، حيث يؤكد: «باستثناء قلة من المسائل، لم أدرج خطوط القياس المستخدمة في تبرير الأحكام، لأن هذا الكتاب لا يعنى بالتحقيق⁽⁵³⁾». بل إن مهمتنا محصورة في تبيان (الرأي) الصحيح والأصح⁽⁵⁴⁾. ومهمة «تحقيق» الآراء لم تكن مطوّلة فحسب، بل كانت أيضاً تتطلب براعة عقلية فائقة. ومأثرة «تحقيق كل الآراء المتاحة المتعلقة بمسألة واحدة وإعلان أحدها على أنه الأقوى هي بالضبط ما أعطى النووي والرافعي شهرتهما الرائعة تلك في المذهب الشافعي، والشهرة نفسها لابن قدامة في المذهب الحنبلي⁽⁵⁵⁾. وهذه كانت

(53) التحقق نشاط «المحققين»، العلماء الذين يجدون حلولاً للمشاكل عن طريق البرهان والقياس الأصولي. راجع محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مجلدان (كلكتا: مؤسسة W.N.Leads للنشر، 1862)، I، 336؛ W.B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Calerndon Press, 1993), 12 (n.2). ابن تيمية في مواجهة المناطق الإغريق (أكسفورد: 1993).

(54) البغدادي، مجمع الضمانات، 3.

(55) في المذهب الحنفي، اكتسب المرغيناني، من بين آخرين، مكانة مماثلة. وفي =

مأثرة القلة القليلة خلال تاريخ المذاهب الأربعة برمته.

ففي مجموعه الجليل يوضح النووي أحياناً، بل بين الفينة والأخرى، القياس الذي يشتمل عليه التصحيح. فلنتأمل الأمثلة التالية، التي يعود أولها إلى أنواع الطعام غير الحلال بطريقة أخرى والذي يمكن للمسلم أن يأكله إذا ما وجد نفسه، لنقل، في صحراء حيث لا يوجد الطعام الحلال:

لو لم يجد المضطر إلا طعام غيره وهو غائب أو ممتنع من البذل فله الأكل منه بلا خلاف وهل له الشبع أم يلزمه الاقتصار على سد الرمق فيه طرق (أصحها) طرد الخلاف كالميتة (والثاني) يباح الشبع قطعاً (والثالث) يحرم قطعاً بل يقتصر على سد الرمق (السادسة) في بيان جنس المباح. قال [أصحابنا المحرم الذي يحتاج المضطر إلى تناوله ضربان مسكر وغيره] (أما) المسكر فسنذكره إن شاء الله تعالى بعد انقضاء هذه المسائل حيث ذكره المصنف بعد هذا (وأما) غير المسكر فيباح جميعه ما لم يكن فيه إتلاف معصوم فيجوز للمضطر أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وشرب البول وغير ذلك من النجاسات ويجوز له قتل الحربي والمرتد وأكلهما بلا خلاف (وأما) الزاني المحصن⁽⁵⁶⁾ والمحارب وتارك الصلاة ففهم وجهان⁽⁵⁷⁾ (أصحهما) وبه قطع إمام الحرمين والمصنف (الشيرازي)⁽⁵⁸⁾ والجمهور يجوز قال الإمام لأننا إنما منعنا من قتل هؤلاء تفويضاً إلى السلطان لثلاث فتات عليه وهذا العذر لا يوجب التحريم عند تحقق ضرورة المضطر⁽⁵⁹⁾.

كان استخدام النووي لقياس الجويني هنا يهدف إلى تحقيق غرضين: الأول أن يقدم تفسير الجويني الخاص لتبني هذا الرأي، والثاني أن يستخدم الحجة المنطقية نفسها ليبين لماذا اعتقد النووي نفسه أن هذا الرأي هو الأصح بين الاثنين.

= المالكية، كان ابن رشد والمازري وابن بزيعة. وكان خليل الذي جمع في مختصره ثمار جهود هؤلاء وغيرهم.

(56) طالما أنه، بخلاف الزاني غير المحصن الذي لا تصل عقوبته حد الموت، يتلقى الزاني المحصن الحد الأقصى للعقوبة، راجع النووي، روضة الطالبين، VII، 305 - 306.

(57) آراء صاغها أصحاب الوجوه أو أصحاب التخريج. راجع الفصل 2، القسم III.

(58) بما أن عمل النووي شرح لمذهب الشيرازي، فهو يشير إليه باسم (المصنف)، وهذا عرف شائع بين الشراح.

(59) النووي، المجموع IX، 43 - 44.

وهكذا يباح للأفراد الخاصين في حال الحاجة الماسة للأكل أن يستولوا على سلطة السلطان الشرعية المطلقة في إعدام الزناة والمتمردين وتاركي الصلاة، إذا ما واجه هو أو هي المجاعة.

لاحظ هنا أن النووي يقدم فقط خط التفكير الذي يشكل أساس الرأي الذي يعتبره أكثر صحة من بين الاثنين، رغم حقيقة قبول الرأي الآخر بوصفه صحيحاً. وهذه كانت الممارسة العامة للمصنفين، ممارسة لها معنى ضمنى هام. فإذا ما اعتقد مصنف آخر أن الرأي الصحيح الثاني أهم في الواقع من الرأي الذي عرفه النووي بوصفه الأصح، فإن المسؤولية في هذه الحالة تقع على ذاك المصنف في أن يسترجع المصادر الرسمية وخط القياس الشرعي الذي يؤازر ذاك الرأي ويبين كيف رجح على حجج الجويني والآخرين. في الواقع، كانت هذه هي الممارسة الثابتة طالما أن المرء لا يواجه في أي مكان تأنيباً أو شكوى من أن المصنف أخفق في تقديم خطوط القياس تبريراً لما اعتقد أنه الرأي (أو الآراء) الأقل مرجعية أو صحة.

ولم تكن هناك أي حاجة لتقديم شواهد الآراء غير الصحيحة لأنها كانت بالتعريف غير جديرة بالاهتمام - لا تستحق إذا جاز التعبير، أي جهد⁽⁶⁰⁾. وأصبحت هذه الآراء تعرف باسم الفاسد والضعيف والشاذ والغريب، المصطلحات التي لم تكتسب أبداً أي معنى ثابت وظلت إلى حد كبير تحل في إفادة المعنى محل بعضها بعضاً⁽⁶¹⁾. ولم تربط بها أي قيمة محددة، إذ مثلما هو الحال في

(60) في مجموعه (I، 5) مثلاً، يؤكد النووي أنه سيتجاهل خطوط القياس في تبرير الآراء الضعيفة حتى حين تكون هذه الآراء من فئة الآراء واسعة الانتشار (المشهور).

(61) السبكي، الفتاوى، II، 10 وما يليها؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، 104؛ النووي، التهذيب، I، 94، 113، 164؛ ابن قاضي شهبة، الطبقات، I، 96؛ II، 93 - 94. ابن عابدين، شرح المنظومة، 38؛ بعلي، الاختيارات الفقهية، 24؛ المرداوي، تصحيح الفروع، I، 25، 31، 32؛ ابن رجب، الذيل، I، 70، 157 وما يليها؛ عيسى بن علي العلمي، كتاب النوازل، 3 مجلدات (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983)، III، 6. حين مضى تقي الدين السبكي ضد الرافعي والنووي بخصوص مسألة رهن العقارات واعتبر رأياً صحيحاً مغايراً لآخر كانوا يعتبرونه رسمياً، كان بوسع تاج الدين السبكي أن يعلن أن أباه اعتبر رأيي السيدين ضعيفين (وضعف مقالتهما). راجع كتابه الطبقات، VI، 191.

دراسة الحديث، كانت الرواية الضعيفة تستبعد من تناول. أما فئة الصحيح وشقيقه الأصح فقد منحنا أهمية استثنائية. وللهولة الأولى، قد يبدو بيناً بذاته أن الأصح أعلى مقاماً بالتعريف من الصحيح. لكن ليست هذه هي الحالة. فادعاء مكانة الصحيح لرأي ما يتضمن بالضرورة أن الرأي أو الآراء المنافسة ليست صحيحة، بل ضعيفة، أو فاسدة، أو شاذة، أو غريبة⁽⁶²⁾. لكن إعلان رأي بأنه الأصح، يعني أن الآراء المنافسة صحيحة، لا أقل من ذلك. وكذا، في مسألتين، إحداهما لها رأي صحيح وللأخرى رأي أصح، تعتبر الأولى، من حيث المكانة المرجعية، أعلى شأنًا من الثانية، طالما أن الصحيح قد دُفع خطوة أبعد في إعلان الرأي (أو الآراء) المنافس بوصفه ضعيفاً أو شاذاً، في حين أن الأصح لم يفعل ذلك. بعبارة أخرى، الصحيح بطبيعته يهْمُش الآراء المنافسة، في حين لا يفعل الأصح ذلك، وفحوى هذا أنه كان ممكناً بالنسبة للآراء التي تتنافس مع الأصح أن تستخدم كأساس للإفتاء أو قرارات مجلس الحكم، في حين أن تلك الآراء التي نافست الصحيح لا يمكن أن تعود تخدم أي هدف بمجرد أن يتم تحديد الصحيح

= وفي المذهب الحنبلي، قيل إن أبا الخطاب الكلوذاني (المتوفى عام 510/1116) قد اعتقد بعدد من الآراء لا يشاطره إياها أعضاء مذهبه، آراء وصفت باسم التفردات. وهذه الآراء التي توصف أيضاً بالغرائب، صححها الحنابلة المتأخرون. راجع ابن رجب، الذيل، I، 116، 120، 126 - 127.

ولابد من الإشارة إلى أنه في بعض المسائل كان عكس الضعيف هو القوي أو الأقوى، وهي مفردات نادراً ما استخدمت وظلت دلالتها الفنية غير ثابتة. راجع مثلاً، الحنبلي بعلي، الاختيارات الفقهية، 11. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن كلمة صواب أو تعبيرها الأكمل، «وهذا أقرب إلى الصواب» (من المرجح أكثر أن يكون هذا حقيقياً أو صحيحاً)، الذي كثيراً ما استخدم ليشير إلى مكانة رأي ما. راجع مثلاً، الكاساني، بدائع الصنائع، I، 31. وأحد تسميات الرأي الضعيف النادرة جداً هي مصطلح قويل الذي هو تصغير كلمة قول (رأي). راجع الحنبلي الزركشي، الشرح، I، 63، 290.

(62) كان من الممكن تماماً أن الاثنين الآخرين من هذا الرباعي، ولاسيما الرابع منها، ربما أشار إلى آراء تفتقر إلى مصطلحات متداولة بصورة كافية، دون أي اعتبار للدقة أو الصحة. لكن الربط الذي أقيم بين المكانة المرجعية ومستوى القبول كان يعني أن الآراء المتداولة على نطاق واسع كانت صحيحة بينما تلك التي أخفقت في الحصول على الموافقة الواسعة ظلت إشكالية. راجع المزيد حول هذه القضية أدناه.

(أي، ما لم يقيض لمجتهد أو فقيه ضليع أن يعيد تقييم أحد هذه الآراء الضعيفة ويبرره بوصفه أصح من ذاك الذي أعلن عنه سابقاً بوصفه صحيحاً. وهذه في الحقيقة، كانت إحدى الوسائل التي حصل بواسطتها (التغيير الشرعي)⁽⁶³⁾.

كان هذا التقييم المعرفي للتصحيح نافعا عادة في تعيين أهمية الآراء بين عدد من الفقهاء الذين ينتمون لمذهب واحد. لكن من الضروري أحيانا أن تقيم الآراء ضمن مجموعة تعاليم فقيه واحد، الحالة التي يحظى بها الصحيح والأصح بقيم مختلفة. فلو أن لمسألة ما رأيين فقط وأعلن الفقيه أحدهما صحيحاً والآخر أصح، فإن الأخير في هذه الحالة هو الأرجح بكل وضوح. لكن إذا كان للمسألة ثلاثة آراء أو أكثر، فإن قواعد التقييم حينئذ كما هي مطبقة على تعاليم المذهب الأوسع ستطبق هنا أيضاً. ولا بد أن يشار إلى أن قواعد التقييم هذه كانت بوجه عام مقبولة. والاختلاف على القيمة المعرفية المقارنة للتصحيح استمر ولم يحسم أبداً، وهذه حقيقة شهدت على صحتها بكثرة الرواية الإخبارية التي دمجها الفقيه الحنفي الكبير ابن عابدين (المتوفى عام 1252/1836)⁽⁶⁴⁾.

وبعد برهنة وجيزة سنبحث أكثر في الاستعمالات النسبية للمصطلحات الإجرائية والذاتية التي انطوت عليها. لكن قبل القيام بذلك، لا بد أن نعود إلى أنواع القياس التي تشكل أساس التصحيح. ففي مسألة أكل لحم المرتدين والزناة المحصنين، الأساس هو مقولة شرعية مشتقة من الشواهد النصية التي فهمت باعتبارها تبيح قتل المرتدين والزناة المحصنين. ومع ذلك ما يزال بالإمكان إجراء المزيد من التمييز بين الاثنين: فالزاني المحصن يصبح مستحقاً للعقوبة القصوى على أساس إجرامي محض، وهو تحديداً، انتهاك حرمة مجموعة أحكام المجتمع الإسلامي المحفوظة في أوامر النصوص المنزلة. أما الردة فلم تكن إن شئنا الدقة، فعلاً جرمياً، بل مسألة ما يمكن أن نسميه قانوناً دولياً يقر بوجود تمييز حاد بين ديار الإسلام وديار الكافرين الذين ينبغي أن

(63) راجع الفصل السادس أدناه.

(64) راجع بحثه الرائع في شرح المنظومة، 38 وما يليها، التي ترتب عدداً وافراً من الآراء من الفترات المبكرة والمتأخرة.

يحاربوا حتى الموت، أو الإيمان أو الخضوع كذميين⁽⁶⁵⁾. والقول بأن المرتدين والزناة المحصنين ينبغي أن يُقتلوا فهو ليس خاضعاً للنقاش. بل القضية التي أصبحت على صلة بهذه المسألة فهي الأساس الفقهي الذي يجوز بناء عليه لفرد مسلم بمفرده أن يأكل لحوم هؤلاء الناس. وأنا أسمى هذه الاعتبارات ثانوية، بمعنى أنها لا تشكل مقولة شرعية مشتقة بصورة مباشرة من المصادر النصية، بل واحدة قائمة على مجموعة من الأحكام القائمة التي تم تشكيلها مسبقاً. ولا بدّ بالمناسبة أن نلاحظ أن الكثير من القياس الشرعي المشمول في كتب الفقه ومجموعات الفتاوى ينتمي إلى هذا النوع من الاعتبارات الفقهية الثانوية.

وتقدم ثاني المسألتين نوعاً مختلفاً من التصحيح:

(أما) الخمر والنبذ وغيرهما من المسكر فهل يجوز شربها للتداوي أو العطش فيه أربعة أوجه مشهورة (الصحيح) عند جمهور الأصحاب لا يجوز فيهما (والثاني) يجوز (والثالث) يجوز للتداوي دون العطش (والرابع) عكسه. قال الرافعي الصحيح عند الجمهور لا يجوز لواحد منهما ودليله حديث وائل بن جعفر رضي الله عنه «أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه أو كره أن يصنعها فقال إنما أصنعها للدواء فقال إنه ليس بدواء ولكنه داء» رواه مسلم في صحيحه واختار إمام الحرمين والغزالي جوازها للعطش دون التداوي والمذهب⁽⁶⁶⁾ الأول وهو تحريمها لهما ومن صحّحه المحاملي وسأورد دليلاً قريباً⁽⁶⁷⁾ إن شاء الله تعالى فإن جوازنا شربها للعطش وكان معه خمر ويول لزمه شرب البول وحرم الخمر لأن تحريم الخمر أخف قال أصحابنا فهذا كمن وجد بولاً وماء نجساً فإنه يشرب الماء النجس لأن نجاسته طارئة وفي جواز التبخر بالنبد المعجون بالخمر وجهان بسبب دخانه (أصحهما) جوازه لأنه ليس دخان نفس النجاسة والله أعلم.

(65) أحمد بن نقيب المصري، عمدة السالك وعدة الناسك، تحقيق وترجمة ن. ه. كللر، ما يعول عليه المسافر (إيفانستون، الكتب الستة، 1991) 602 - 03.

(66) حول رأي المذهب كعرف مؤثر، راجع بحثنا لاحقاً في هذا الفصل.

(67) لا يعرض النووي حجة المحاملي للتصحيح بوصفها رأياً متكاملأ بل يختار على ما يبدو أن يعيد إنتاجها من خلال الروياني، وأبو الطيب الطبري وقاضي حسين الذي يناقشهم لاحقاً في المقطع نفسه.

قد ذكرنا أن المذهب الصحيح تحريم الخمر للتداوي والعطش [إن
 إمام الحرمين والغزالي اختاروا جوازها للعطش قال إمام الحرمين الخمر
 يسكن العطش فلا يكون استعمالها في حكم العلاج قال ومن قال إن
 الخمر لا يسكن العطش فليس على بصيرة ولا يعد قوله مذهباً بل هو غلط
 ووهم بل معاقرة الخمر تجتري بها عن الماء هذا كلامه وليس كما ادعى بل
 الصواب المشهور عن الشافعي وعن الأصحاب والأطباء أنها لا تسكن
 العطش بل تزيد والمشهور من عادة شربة الخمر أنهم يكثرون شرب الماء
 وقد نقل الروياني أن الشافعي رحمه الله نص على المنع من شربها للعطش
 معللاً بأنها تُجيع وتُعطش وقال القاضي أبو الطيب سألت من يعرف ذلك
 فقال الأمر كما قال الشافعي إنها تروي في الحال ثم تثير عطشاً عظيماً
 وقال القاضي حسين في تعليقه قالت الأطباء الخمر تزيد في العطش وأهل
 الشرب يحرصون على الماء البارد فحصل بما ذكرناه أنها لا تنفع في دفع
 العطش وحصل الحديث الصحيح السابق في هذه المسألة أنها لا تنفع في
 الدواء فثبت تحريمها مطلقاً⁽⁶⁸⁾.

يضعنا هذا المقطع أمام نقطتين هامتين: أولاً، بالرغم من أن الآراء ذات
 الأوجه الأربعة معترف بها باعتبارها مشهورة، فإن ثلاثة منها تعلن غير صحيحة.
 وفي وقت لاحق، سنناقش فئة الرأي المشهور وعلاقته بالفئات الأخرى، لكن
 يكفي الآن أن نقول إنه رغم أصالة هذه الآراء الأربعة بوصفها مشهورة ووجوه،
 يتم رفض ثلاثة منها بوصفها غير صحيحة. مع ذلك جعل هذا الإعلان متناقضاً:
 فعن طريق إعلان واحد على أنه الرأي الصحيح، يستنتج أن الآراء الأخرى تعتبر
 غير صحيحة. وهذا التقييم ينبغي أن يوضع في مقابل الرأي السابق المتعلق
 باستهلاك لحوم المرتدين والزناة المحصنين، حيث أفادت حقيقة إعلان رأي بوصفه
 «الأصح» أن الآراء الأخرى صحيحة بالرغم من ذلك. لكن إعلان رأي ما بوصفه
 صحيحاً يجب أن ينظر إليه كإدانة للبدايل الأخرى بقدر ما هو صوت لصالح ذلك
 الرأي.

والنقطة الأخرى والأهم، التي تثار هنا هي أساس التصحيح. ففي مسألة أكل
 لحم الزناة المحصنين والمرتدين، كان الأساس تأويلياً محضاً بمعنى أن الاعتبارات

المذهبية للمبادئ الرسمية كانت تملي توسيعاً ما لهذه المبادئ. أما هنا، فأساس التصحيح هو التجربة والإدراك الحسيان، اللذان تم اكتسابهما عن طريق ملاحظات الأطباء وذوي الخبرة. والسؤال المطروح كان يتطلب معرفة تجريبية حول ما إذا كان الخمر، فيزيولوجياً، مادة تطفئ العطش أو تحفزه. وبهذا الخصوص، من المهم الإشارة إلى أن الاعتبار العادي للسكر - التي تتخلل، من نواحٍ أخرى، كل النقاشات حول الخمر - لم تكن ذات صلة هنا.

وقد يقوم التصحيح أيضاً على اعتبارات الأعراف المألوفة (العادة). فالرافعي والنووي ارتأيا أن ارتداء الحرير يجب أن يكون محدوداً لدرجة أنه يجب أن لا يشكل سوى قطعة واحدة، تستخدم بشكل محدد كقصاصة لا يزيد عرضها على عرض «أربعة أصابع»، أي عرض راحة اليد دون الإبهام. وقد قيل إن أساس هذا الرأي هو العرف الاجتماعي، الذي يفترض أنه كان سائداً أيام الرافعي والنووي⁽⁶⁹⁾. أما تقي الدين السبكي فقد ارتأى أن هذا الرأي هو الصحيح، علماً أن مصادرنا لا تقدم أي وصف للآراء الأخرى⁽⁷⁰⁾.

وتظهر الحاجة والضرورة الاجتماعيتان بوصفهما أساسين للتصحيح. وهما بالفعل، يذكران كأساسين للتخلي عن رأي صحيح لولا ذلك لصالح رأي آخر يصبح على هذه الأسس نفسها هو الصحيح. وهذا ما يؤكده الفقيه الحنفي ابن عابدين:

«ليس كل (رأي) صحيح يُفتى به، لأن الصحيح في نفسه قد لا يُفتى به لكون غيره أوفق؛ لتغير الزمان وللضرورة ونحو ذلك. فما فيه لفظ الفتوى يتضمن شيئين: أحدهما: الإذن بالفتوى به. والآخر: صحته؛ لأن الإفتاء به تصحيح له، بخلاف ما فيه لفظ الصحيح أو الأصح مثلاً»⁽⁷¹⁾.

لم تبق أفكار التصحيح هذه مسألة نظرية أو مثلاً غير مكتمل. ففي عمله «الفتاوى الخيرية» يقدم خير الدين الرملي مجموعة عامرة بالأسئلة التي وجهت إليه

(69) رغم أن الرافعي عاش أكثر ما عاش في قزوين والنووي في سوريا القصية.

(70) السبكي، الطبقات، VI، 188.

(71) ابن عابدين، شرح المنظومة، 38 - 39.

والتي ردّ عليها بآراء صحّحها علماء الحنفية الكبار على أساس اعتبارات لها صلة بمقتضيات العصر والمجتمع المتغيرة⁽⁷²⁾.

ولا حاجة للقول بأن أساس التصحيح قد يكون أيضاً أي من الاعتبارات التي عددها في نظرية الترجيح. والأمثلة التوضيحية على هذه الاعتبارات، لا سيما تلك المتعلقة بالشواهد النصوصية السنية، كثيرة، ويكفي لأغراضنا هنا أن نحيل القارئ إلى تلك المسائل التي استشهدنا بها في الفصل السابق كأمثلة على الدفاع عن المذهب. وعلى نحو جلي، تختلف أهداف التصحيح جوهرياً عن أهداف الدفاع عن المذهب، لكن المسارات التي تنطوي عليها كلا الفعالتين متشابهة إلى حد كبير، فهي فروع للترجيح أو تكييف لتلك الفروع.

فالترجيح، كما رأينا، يقوم جزئياً على تأييد أفراد طبقة أخرى، ما يفيد أنه خاضع للتوثيق الاستقرائي عن طريق مجموعة كاملة من نوع الشواهد نفسها. وعلى هذا الأساس اعتبر الحديث المنقول عن طريق عدد معين من القنوات والناقلين أرفع مقاماً من حديث نقل عن طريق عدد أقل من القنوات والناقلين. وعلى المنوال نفسه نظر إلى العلة الشرعية المؤكدة في أكثر من نص باعتبارها أرجح من علة أخرى يدعمها نص واحد. فالإجماع نفسه، مرجعية التصديق الأقوى معرفياً، اعتمد على التوثيق الشامل. وبالتالي شكل ما دعوانه التوثيق الاستقرائي بدون شك ملمحاً أساسياً من ملامح التفكير الشرعي، في نظرية الترجيح ومجالات أخرى من الشرع على حد سواء⁽⁷³⁾.

ولعلنا بأخذ هذه الفكرة شديدة الأهمية بالاعتبار نستطيع أن نقيم الجدل الذي وجد طريقه إلى الخطاب حول التصحيح. فتاج الدين السبكي يروي أن الرافعي، في عمله الجليل المحرر، أشيع أنه حدد الآراء بوصفها صحيحة بناء على ما اعتبره أغلبية أئمة الشافعية واقعاً ضمن هذه الفئة⁽⁷⁴⁾، وهذه الغالبية تحدد عن طريق بحث استقرائي لآراء الفقهاء الفرديين. وكرر الرملي ملاحظة محاولة الرافعي وأضاف أنه

(72) خير الدين الرملي، الفتاوى الخيرية، مطبوع على هامش العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية لابن عابدين، مجلدان (القاهرة، المطبعة الميمونية، 1893)، I، 3.

(73) حول هذا الموضوع، راجع حلاق، «التوثيق الاستقرائي»، 3 - 31.

(74) السبكي، الطبقات، V، 124.

فعل ذلك لأن الحفاظ على سلطة آراء المذهب المرجعية معادلة لنقلها، ما يفيد القول بأن المرجعية تقليد متحول بمعنى أنه يولد باستمرار عن طريق مجموعة من حالات النقل الفردية مجتمعة. لكنه يضيف مباشرة أن الترجيح بالعدد مفيد بصورة خاصة حين يكون هناك رأيان أو أكثر لهما الوزن نفسه⁽⁷⁵⁾.

مهما يكن من أمر، فإن التصحيح على أساس العدد أو الأغلبية يبدو أنه أصبح معياراً، بشكل خاص، إن لم يكن حصرياً، حين كانت كل الاعتبارات تبدو متساوية. فابن الصلاح يؤكد أنه إذا لم يستطع الفقيه أن يحدد أي رأي هو الصحيح لأن الشواهد والحجة في كل الآراء المتنافسة قيد المناقشة تبدو له على أنها متماثلة في القوة، فإن عليه مع ذلك أن يقرر أيها الرأي الصحيح والراجح وفقاً لاعتبارات ترتيب الأهمية التنازلي الثلاثة، العدد أو الأغلبية الأكبر، والمعرفة، والتقوى⁽⁷⁶⁾. وعلى هذا الأساس يعتبر الرأي صحيحاً إذا اعتبره عدد أكبر من الفقهاء أنه هكذا أكثر من سواه. وتصحيح الفقيه ذي السوية التعليمية الأعلى يرجح على تصحيح الفقيه الأقل اطلاعاً، وتصحيح الفقيه التقي أعلى مقاماً من تصحيح فقيه أقل تقوى. وعلى المنوال نفسه، فإن الرأي الذي يعتبره عدد من الفقهاء صحيحاً هو أرفع مكانة من الرأي نفسه الذي يعتبره فقيه واحد، مهما كان متعلماً. والتفضيل نفسه يحظى به الفقيه المتعلم على الفقيه التقي. وهكذا يعمل التصحيح ضمن وبين هذه الفئات على حد سواء.

والقول بأن العدد مهم ينبغي أن لا يكون مفاجئاً بأي حال من الأحوال. فمشروع المذهب برمته ومفهومه يقوم على انتساب جماعة إلى مجموعة من الآراء، التي تعتبر ذات جوهر مرجعي رسمي. وكان تقليص التعدد عبر الرقم أمنية بكل تأكيد. ومن المعقول تماماً بالتالي أن نجد خطاباً المالكي يعلن، مثله مثل آخرين كثر، أن الترتيب التنازلي للعدد والمعرفة والتقوى صفة مشتركة بين المذاهب الأربعة⁽⁷⁷⁾.

(75) الرملي، نهاية المحتاج، I، 37.

(76) ابن الصلاح، أدب المفتي، 126.

(77) الحطاب، مواهب الجليل، VI، 91. راجع أيضاً المرداوي، تصحيح الفروع، I، 51؛

النووي، المجموع، I، 68.

لكن هذا الترتيب والقواعد النازمة له لم يضمن حقيقة الصحيح الموضوعية، ولا استطاعت نظرية الترجيح أن تضمن أن الرأي الصحيح سيتم قبوله بوصفه صحيحاً لا من قبل معاصري، ولا خلفاء الفقيه الذي تولى تصحيحه. وحقيقة الأمر هي أن الصحيح وعملية التصحيح برمتها كانت ذاتية جداً. ففي المثال المتعلق بالمدى الذي يجوز فيه لشخص ما أن يأكل إذا وجد نفسه محروماً من الطعام الحلال، رأينا أن مجموعتين من الفقهاء اختلفتا بخصوص الرأي الذي يرجح على سواه، وكل مجموعة تدعم موقفاً معاكساً بكل ما في الكلمة من معنى. وفي المثال الآخر حول شرب الخمر كدواء أو بغرض إطفاء العطش في حالات الضرورة، حدد الرأي الصحيح في مواجهة ثلاثة آراء أخرى مشهورة. وهذا هام عملياً بالنسبة لنا لأن «مشهورة» تعني رأياً يعتقد به عدد جيد، إن لم يكن كبيراً من الفقهاء. فحتى الرافعي والنووي وتقي الدين السبكي كانوا أحياناً يتخلون عن بعض الآراء المشهورة لصالح آراء أقل شيوعاً⁽⁷⁸⁾. وفي عدد من المسائل، يعلن النووي نفسه من الآراء الصحيحة ما لم ينظر إليه الرافعي على هذا الأساس⁽⁷⁹⁾. وبالمثل، وفي تناوله للمسائل نفسها تماماً، كثيراً ما يعتبر هو وابن عسرون (المتوفى عام 585/1189) الرأيين المتعارضين صحيحين⁽⁸⁰⁾. ويشير ابن قاضي شعبة إلى أن تصحيح النووي في كتبه المبكرة، لا سيما في تلك المسائل التي يعارض فيها المشهور، لا ينبغي أن يُعول عليه⁽⁸¹⁾.

والمسألة التالية، حول حلّ أكل الطرائد التي قُتلت بعيداً عن عيني الصيد، سواء كان ذلك بأحد سهامه أو عن طريق كلبه، توضح بشكل لطيف نسبية الصحيح.

(78) السبكي، الطبقات، III، 151.

(79) الرملي، نهاية المحتاج، I، 45.

(80) السبكي، الطبقات، VI، 192.

(81) ابن قاضي شعبة، الطبقات، II، 199. الإحالة هي بشكل خاص إلى عمله نكت التنبيه والعمدة في تصحيح التنبيه.

يحرم قطعاً (وأشهرها) على قولين (أصحهما) عند الجمهور من العراقيين وغيرهم التحريم (وأصحهما) عند البغوي والغزالي في الإحياء الحل وهو الصحيح أو الصواب⁽⁸²⁾.

وبالرغم من أننا لا نعرف هوية العراقيين أو عددهم، يبدو أننا لا نجانب الصواب لو افترضنا أنهم أكثر من اثنين بكثير، ولا سيما أنه يقال إن «آخرين» معينين قد تبناوا هذا الرأي أيضاً. والنووي، مؤلف هذا النص، يقف إلى جانب البغوي والغزالي، وهما أقلية بالقياس إلى أولئك. المهم هنا هو أن الذاتية في التصحيح تظهر على مستويين، فكل طرف اعتبر الرأي الذي تبناه «أصح» من الخيارات المعاكسة، بينما انشغل النووي بمزيد من التصحيح، واقفاً في هذه المسألة إلى جانب رأي الأقلية. وتأويله، الذي يختار أن لا يبوح بتفاصيله في هذه الحالة، يرقى في الواقع إلى مستوى التصحيح العادي لأنه ينطوي على فحص الشواهد التي يوردها الجانبان. لكن لكي يحق لهذين الجانبين ادعاء مؤازرة الأصح، كان عليهما أن يقوموا بالفحص نفسه فيما يتعلق بشواهد الآراء الموجودة مسبقاً، وغير المصححة حتى ذلك الحين.

ينبغي البحث عن جذور هذه الذاتية في الحالة التأويلية نفسها المجسدة في نظرية الترجيح. ومثال الصيد السابق مسألة في صميم الموضوع. فالتصحيح نفسه أصبح، على أساس النظرية نفسها، موضوع تصحيح آخر. لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذه النقطة هو: لماذا يعتبر فقيه ما رأياً أصح أو صحيح على أنه أقل مما زعمه لصالحه فقيه آخر؟ وليس من السهل بالطبع، تقديم الجواب، لأن الحاجة أكبر لمعرفة المزيد عن الخلفية الاجتماعية - الشرعية للفقهاء قيد البحث، وكيفية ارتباط هذه الخلفية بالمسائل التي يُخضعها لمنهجية التفسيرية. والمهمة كبيرة. لكن القول بأن هذه الخلفية لها صلة أساسية مباشرة هو قول لا شك فيه. وشهادة ابن عابدين بهذا الخصوص قيمة، فهو يؤكد علانية أن الفقهاء يختلفون حول التصحيح بسبب مجموعة من العوامل، من بينها العادات الاجتماعية دائمة التغير وأحوال الناس. وكان على دراية تامة بتجاوب الشرع مع الواقع الاجتماعي، الموضوع الذي

(82) النووي، المجموع، IX، 117.

خصه برسالة قصيرة تبرر التغير الشرعي بوصفه استجابة للتغير الاجتماعي المماثل⁽⁸³⁾. ويؤكد أيضاً أن التصحيح يختلف (بين فقيه وآخر) بسبب حقيقة أن ما يعتبر ملائماً للمجتمع ومقبولاً منه يتغير حسب التحولات التي يمر المجتمع بها. يضاف إلى ذلك، أن التعاملات الاقتصادية وغيرها تخضع للتغير الذي لا بد أن يأخذه الشرع بالاعتبار. وأخيراً، يقدم ابن عابدين باباً فقهياً، هو تحديداً أن التصحيح يختلف من فقيه لآخر لأن الشاهد لصالح رأي ما يبدو أقوى من الشاهد الذي يدعم نظيره (ما قوي وجهه)⁽⁸⁴⁾. ففي حين يقدم ابن عابدين في كل الفئات السابقة توضيحاً ثاقب الفكر للعلة، فهو يخفق - أو لا يختار - القيام بذلك في المثال الأخير، مفترضاً ربما استحالة النشاط العقلي المستقل استقلالاً تاماً عن السياقات الاجتماعية أو غيرها من السياقات التي يحصل فيها.

V

أينما، خلال المناقشة السابقة، كيف انتهى الأمر بالآراء الصحيحة والأصح إلى الارتباط بما أطلقنا عليه الرأي المشهور بالمعنى الدقيق للكلمة. والسمة الأبرز في الأمثلة التي قدمناها حتى الآن تفيد أن المشهور أخضع للتصحيح، ما يعني أن المرجعية النهائية للمذهب لم تستنبط من نهج التشهير (إعلان أن رأياً ما مشهوراً) بل بالأحرى من التصحيح. لكن إضفاء صفة المرجعية هذا لم يكن ممارسة شائعة في المذاهب الأربعة كلها. ولا بد من الإشارة إلى أن الأمثلة التي أوردناها بهذا الخصوص، والفقهاء الذين ذكرنا أسماءهم تميظ اللثام عن مقاربة حنفية⁽⁸⁵⁾ وشافعية لإضفاء صفة المرجعية عن طريق التصحيح، مرجعية مختلفة، إلى حد

(83) راجع عمله نشر العرف، 114 - 47. راجع أيضاً الفصل السادس، القسم VIII أدناه.

(84) ابن عابدين، نشر العرف، 130؛ ابن عابدين، شرح المنظومة، 40.

(85) حول المزيد من الشواهد على التصحيح الحنفي، راجع الحاشية 101، أدناه. راجع أيضاً ما يلي: الرملي، الفتاوى الخيرية، I، 2 - 3؛ السمرقندي، تحفة الفقهاء، I، 29، 35، 67، 76، 90، 101، 102، 104، ومتفرقات؛ الكاساني، بدائع الصنائع، I، 27، 31، 151، 159؛ البغدادي، مجمع الضمانات، 3؛ ابن عابدين، الحاشية، I، 3 - 4؛ ابن عابدين، شرح المنظومة، 38 - 40؛ ابن عابدين، نشر العرف، 130 ومتفرقات.

ما، عن تلك التي تبناها المكيون. أما الحنابلة فيبدو أنهم تبنا الموقف الحنفي والشافعي حيال هذه القضية. فعمل المرداوي «تصحيح الفروع» مثلاً، هو شرح وتعليق على كتاب «الفروع» لابن مفلح (المتوفى عام 1361/763). وقد استفاد مصنف متأخر، المرداوي (المتوفى عام 1480/885)، من الإدراك البعدي لطبيعة الأمور، فكان بالتالي قادراً على قياس وتقدير المصطلحات الإجرائية السائدة في مذهبه. ويتكشف أن الشكل الأمثل لإضفاء الصفة المرجعية كانت التصحيح الذي يؤكد أنه كان معروفاً عن طريق اللجوء إلى تعاليم فقهاء المذهب الكبار، فقهاء كانت مهمتهم هي إرساء الأسس للرأي الراجح والصحيح والذي ليس كذلك (لاحظ قابلية المصطلحين لحلولا كل منهما محل الآخر). وسبب وجود عمل المرداوي هو بالضبط، كما يشير العنوان، تحديد الآراء الصحيحة التي لم يحددها ابن مفلح، أو لم يستطع أن يحددها. وبالتالي، كانت غاية الكتاب واهتمامه المحوري هو أن يحقق تصحيح مجموعة أحكام المذهب الحنبلي (تحقيق المذهب وتصحيحه)⁽⁸⁶⁾، المأثرة التي ستصبح نتاج الجهد المشترك لابن مفلح والمرداوي. وما يجدر بالذكر هنا هو أن التصحيح كان أمنية عدة كتب متأخرة برزت في المذاهب الأربعة، وعلى هذا الأساس ليس عمل المرداوي خروجاً عن القاعدة بأي شكل كان⁽⁸⁷⁾. وقد ذكرنا لتونا أن مكانة ومرجعية الرافي والنووي في المذهب الشافعي، ومكانة ابن قدامة في المذهب الحنبلي، والمرغيناني في المذهب الحنفي تقوم إلى حد كبير على هذه المأثرة.

لقد قلنا إن الشكل الأعلى لإضفاء صفة المرجعية بالنسبة للمالكين هي المشهور، ولو أنهم لجأوا إلى التصحيح بين الفينة والأخرى. وفي الحقيقة، يمكن للمرء أن يقول إن نهجهم كان معكوساً تماماً بالمقارنة مع المذاهب الثلاثة الأخرى، فتصحيح المشهور لدى الشافعية والأحناف والحنابلة كان مماثلاً لتشهير الصحيح أو الأصح لدى المالكيين. وهذا ما يوضح عبارة مرجعية متكررة لدى الكثيرين من

(86) المرداوي، تصحيح الفروع، I، 25، 50.

(87) راجع مثلاً، الحنبلي تقي الدين محمد الفتوح بن النجار، منتهى الإرادات، مجلدان

(القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1961 - 62)، I، 6.

المصنفين في المذاهب الأربعة، لكنها تلقى في المالكية أهمية مختلفة اختلافاً طفيفاً. فالأحناف والحنابلة والشافعية طالبوا المفتي والقاضي بأن لا ينحرفا عن آراء المذهب الصحيحة، أو كما يقولون، القول المصحيح. وبهذه الروح امتدح الحنفي الحصكفي على إبداعه، رغم حقيقة أنه لم يصدر فتوى واحدة طوال حياته المهنية كلها أو يصدر حكماً لم يكن قائماً على الرأي المصحح⁽⁸⁸⁾. ولنتقارن هذا الشرط مع نظيره المالكي. فبدلاً من أن يأمرُوا بالاستفادة من معرفة الرأي المصحح، تقبلوا بكل سرور المشهور الذي قيض له أن يشكل أساس الفتاوى وقرارات المحكمة⁽⁸⁹⁾. وبهذه الروح أيضاً مُجد المازري، الفقيه المالكي البارز، لأنه لم يتخلَّ أبداً عن المشهور في فتاواه رغم بلوغه هذه الدرجة من التفوق المعرفي⁽⁹⁰⁾.

إذاً ما هو المشهور بالضبط؟ قبل تناول هذا السؤال، من المهم أن نبين أن مصطلحات الفقه الإجرائية، رغم أهميتها الجوهرية، لم تخطط طريقها أبداً إلى المعاجم الفنية التي ادعت القدرة على تقديم تعريفات لمجال العلوم الإسلامية برمتها، الدينية منها والعقلية على حد سواء⁽⁹¹⁾. فنحن نعرف أن آلاف المفردات الفنية عُرِفَتْ وفسرت وأُوضِحَتْ، لكن لا المشهور ولا الصحيح ولا أي من المصطلحات الإجرائية، بقدر ما يتعلق الأمر بهذه المسألة، التي سندرسها، ظهرت في تلك القواميس. وهذا ما يتركنا مع مجموعة من الكتب الشرعية التي تفترض ببساطة، عند استخدام هذه المصطلحات، أن القارئ يشارك في، ويفهم فهماً كاملاً، الطبقات الباطنية للموروث الذي كتبت في إطاره. والتحدي الذي نواجهه إذن هو أن نستخلص من المصادر المختلفة، ومن الإفادات والمسائل الشرعية المتناثرة، ما كان يعنيه كل مصطلح وكيف كان يستخدم استخداماً متغيراً.

(88) ابن عابدين، الحاشية، I، 16.

(89) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 46، 51؛ الخطاب، مواهب الجليل، I، 32؛ VI، 91؛ العلمي، النوازل، III، 6.

(90) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 51؛ الخطاب، مواهب الجليل، I، 32.

(91) مثل كشاف التهانوي، وجامع العلوم لأحمد نجري، والتعريفات للجرجاني.

ففي حالة الشافعية والحنابلة⁽⁹²⁾، كان مصطلح مشهور يعني بوجه عام الرأي الذي حظي بالتداول الواسع بين الفقهاء. وهو بالتالي، يستمد شرعيته من حقيقة أن كثيرين من الفقهاء اعتبروه صحيحاً، وهذا هو الأساس المعرفي للسرد التاريخي، ومن ضمنه نقل الحديث، ومع ذلك لم يكن قبوله على نطاق واسع يضمن تفوقه على ما عداه أو حتى صلاحيته. فما أن يُخضع للتصحيح، حتى يمكن أن يظهر المشهور بوصفه رأياً ضعيفاً ويستبعد، كما رأينا عند النووي، من مجموعة الآراء المرجعية. لكن أي مجموعة آراء؟ ليس ثمة شك في أن المشهور اتسم بنفس الذاتية واللايقينية اللتين عانى منهما التصحيح. ويمكن أن نرى مثلاً على هذه الذاتية في حقيقة أنه إذا ما رفضت عملية تصحيح المشهور، فإن مكانته المرجعية تبقى سالمة في هذه الحالة. فابن قاضي شعبة رفض فعلاً تصحيح النووي للمشهور الذي قام به الأخير في كتبه المبكرة⁽⁹³⁾. إلا أنه حتى لو قُبِل التصحيح في مسألة أو مسائل معينة، فإن ذلك لم يكن يعني أنه سيتم التخلي عن المشهور بصورة تلقائية. فوفقاً لمراسيم التعيين القضائي الملكية المحفوظة في كتب القلقشندي، كان على القاضي الشافعي أن يقضي وفق الرأي الراجح، تاركاً الرأي غير الراجح (المرجوح) جانباً. إلا أن القلقشندي يقر أن المرجوح بقي في العرف صالحاً ومرجعياً إن كان صادراً عن الإمام المؤسس أو إذا كان جمهور الفقهاء الشافعية قد تبناه⁽⁹⁴⁾. وفي وقت لاحق، قُبِل للنووي أن يفرد مصطلح مشهور ويخصصه لآراء الشافعي التي اعتبرت أقوى من آراء أخرى معينة قيل إنه كان يعتقد بها⁽⁹⁵⁾. ويبدو بالمثل أن الحنبلي الزركشي حاول أن يخصص المصطلح لآراء ابن حنبل، لكنه لم ينجح نجاحاً كاملاً⁽⁹⁶⁾. لكن أهمية المعنى التقليدي للمشهور على أنه ببساطة

(92) حول الاستخدام الحنبلي للمشهور والتشهير، راجع ابن النجار، *منتهى الإرادات*، I، 6؛

المرداوي، *تصحيح الفروع*، I، 23.

(93) ابن قاضي شعبة، *الطبقات*، II، 199.

(94) أحمد بن علي القلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*، 14 مجلداً (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، XI، 196.

(95) الرملي، *نهاية المحتاج*، I، 42.

(96) الزركشي، *الشرح*، I، 274، 326، 318، 612، 614، 618، ومتفرقات. لكنه في =

الرأي واسع الانتشار - دون أن يكون بالضرورة للشافعي - لم تساعد على إضفاء المزيد من التماسك في خطاب النووي. ففي المثال الوارد آنفاً الذي يعلن فيه النووي شرعية شرب الخمر كدواء أو بهدف إطفاء العطش، رأينا أنه قدم آراء أربعة لم يكن الشافعي بالتحديد يعتقد بأي منها، علماً أنها كلها قيل إنها كانت من نوع المشهور⁽⁹⁷⁾. فهو في الحقيقة، حتى في مقدمته لعمله، يشير إلى أنه لن يقدم شواهد الآراء الضعيفة أو خطوط قياسها الشرعي، حتى لو كانت من نوع المشهور⁽⁹⁸⁾. والإشارة هنا هي بكل وضوح إلى مجموعة الآراء العامة، وليس إلى آراء الشافعي وحدها. والقول بأن النووي ناقض نفسه فيما يشكل المشهور بشكل دقيق ما هو إلا توضيح الواضح. ومع ذلك ظل تعريف المشهور، بوصفه الرأي الذي حظي بالمرجعية الرسمية لأنه حقق التداول الواسع بين الفقهاء، المفهوم السائد بين الشافعية والحنابلة⁽⁹⁹⁾.

أما الأحناف فلا يبدو أنهم استخدموا المصطلح على نحو متكرر، على الأقل بمعنى الإشارة التقنية إلى نوع معين من الآراء الرسمية. ففي قائمة الحصكفي للمصطلحات الإجرائية التي كان الأحناف يستخدمونها تقليدياً، لا يظهر المصطلح أبداً⁽¹⁰⁰⁾. ويؤكد مسح بعض أهم الأعمال الحنفية هذا الغياب من قوائم المصطلحات الفاعلة التي يقدمها المصنفون في الصفحات الافتتاحية لكتبهم كما هي غائبة من كل المحتويات الأخرى⁽¹⁰¹⁾.

= المجلد I، 299، 317، 327، ومتفرقات، درج على تسمية آراء الفقهاء الآخرين على هذا النحو.

(97) حول أمثلة أخرى، راجع النووي، المجموع، IX، 45، 192، 199، ومتفرقات؛ السبكي، الطبقات، III، 151.

(98) النووي، المجموع، I، 5.

(99) من المهم أن الزركشي مثلاً كثيراً ما يقرن كلمة مشهور بكلمة معروف (مثل المعروف المشهور، أو بالترتيب المعكوس). راجع عمله الشرح، II، 534، 547، 589؛ VII، 398.

(100) الحصكفي، الدر المختار، I، 72 - 75.

(101) راجع المرغيناني، الهداية؛ قاضي خان، فتاوى؛ الفتاوى الهندية؛ محمد بن شهاب بن بزاز الكردي، الفتاوى البزازية المسماة بالجامع الوجيز، مطبوع على هوامش الفتاوى الهندية، المجلدات IV-VI (أعيدت طباعتها في بيروت: دار إحياء التراث العربي، =

وفي حالة مشهور المالكية، يحالفنا الحظ في الحصول على بحث ابن فرحون الرائع. ففي عمله التبصرة يؤكد بأن المرجعية النهائية مجسدة في مذهب مالك الذي لا يمكن لا للمفتي ولا للقاضي أن ينحرفا عنه. ويشير إلى أن بعض الفقهاء حاججوا بأن المرجعية الأخيرة للمذهب المالكي تكمن في عمل ابن القاسم، لا سيما إذا لم يكن بالإمكان تحديد الرأي المرجعي لمالك. ويُزعم أن مراتبية الآراء شكلت أسس الممارسة القضائية بين فقهاء الأندلس والمغرب⁽¹⁰²⁾. ويتابع ابن فرحون بحثه وهذه الخلفية ماثلة في ذهنه:

فتقرر بما ذكرناه أن قول ابن القاسم هو المشهور في المذهب إذا كان في المدونة والمشهور في اصطلاح علماء المغاربة هو مذهب المدونة والعراقيون كثيراً ما يخالفون المغاربة في تعيين المشهور ويشهرون بعض الروايات والذي جرى به عمل المتأخرين اعتبار تشهير ما شهره المصريون والمغاربة، قال ابن راشد وسمعت بعض الفضلاء ينكر لفظة مشهور فإنه قد يشتهر عند الناس شيء وليس له أصل، قال وإنما يعول على ما يعضده الدليل وقال ابن بشير اختلف في المشهور على قولين أحدهما أنه ما قوي دليله والآخر ما كثر قائله والصحيح أنه ما قوي دليله، قال ابن راشد ويعكر على القول الأول إن الأشياخ ربما ذكروا في قول أنه المشهور ويقولون إن القول الآخر هو الصحيح اهـ وليس في هذا إشكال لأن المشهور هو مذهب المدونة وقد يعضد القول الآخر حديث صحيح وربما رواه مالك ولا يقول به لمعارض قام عند الإمام لا يتحققه هذا المقلد ولا يظهر له وجه العدول عنه فيقول والصحيح كذا لقيام الدليل وصحة الحديث وكثيراً ما يفعل ذلك ابن العربي وابن عبد السلام في شرح ابن الحاجب.

قال ابن الصلاح وليس كل فقيه يسوغ له أن يستقل بالعمل بما يراه حجة من الحديث ولما قال الشافعي رضي الله عنه إذا صح الحديث فهو مذهبي سلك بعض الشافعية هذا المسلك فأخذ بأحاديث تركها الشافعي

= (1980)؛ الحلبي، ملتقى الأبحر؛ ابن عابدين، الحاشية؛ كمال الدين ابن الهمام، شرح فتح القدير، 10 مجلدات (أعيدت طباعته في بيروت: دار الفكر، 1990). ولا بد من الإشارة إلى أن المصطلحات الأساسية المستخدمة في ثلاثة كتب لإضفاء الصفة المرجعية على الآراء الشرعية هي الصحيح والأصح.

(102) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 49.

رضي الله عنه عمداً على علم منه بصحتها لمانع اطلع عليه وخفي على غيره وقد صنف الإمام ابن حزم كتاباً اعترض فيه على الإمام مالك رضي الله تعالى عنه في الأحاديث التي رواها ولم يعمل بها وسرد الأحاديث وشنع عليه في ذلك ووقفت على الجواب عن ذلك للقاضي أبي إسحاق بن عبد الرفيق التونسي فلا يلزم من عدم اطلاعهم على المعارض انتفاؤه.

قال ابن راشد ويعكر على القول الثاني إن المشهور ما كثر قائله إن بعض المسائل وجدنا المشهور فيها المنع والأكثر على الجواز مثل مسألة التزام المرأة لزوجها إرضاع ولدها حولين كاملين عند الطلاق والتزام نفقته وكسوته سنتين بعد الحولين والمشهور أن ذلك لا يلزم إلا في الحولين فقط ويسقط الزائد والذي جرى به العمل واستقر عليه أحكام فقهاء الأندلس إمضاء ذلك بعد الحولين اهـ قال ابن خويزمنداد ومسائل المذهب تدل على أن المشهور ما قوي دليله وأن مالكاً رضي الله تعالى عنه كان يراعي من الخلاف ما قوي دليله لا ما كثر قائله⁽¹⁰³⁾.

يشتمل هذا المقطع على معلومات مذهبية وأخرى تاريخية في آن واحد. فهو أولاً، يتحدث عن لا يقينية جوهرية في المذهب المالكي حول ماهية المشهور الدقيقة. فهل هو الترجيح المستند إلى قوة الشواهد أو على مجرد أهمية الأعداد؟ دافع ابن فرحون عن المعنى الأول للمشهور، لكنه لم يحسم الجدل بأي شكل كان. وبقدر ما أعلم، لم يكن هناك في الحقيقة حل نهائي لهذا الخلاف أبداً. ثانياً، لو تغاضينا عن قضية الأسس المعرفية والإثباتية للمشهور، فقد كان هناك خلاف كبير آخر حول أي الآراء هو المشهور وأيهما ليس كذلك. فابن فرحون يتحدث عن انقسام مالكي في هذا الشأن، يقف فيه العراقيون من جهة والمغاربة من الجهة الأخرى. وهذا الخلاف، علاوة على ذلك، ربما اتسع في القرون اللاحقة ليشمل المصريين الذين انضموا في النزاع إلى جانب المغاربة.

فإذا كان التصحيح، محدّد الأسس بصورة جيدة نسبياً ومتفق عليه بوجه عام، سيعامل رغم ذلك بطريقة ذاتية، لا يعود مثار كثير من الاستغراب أن يكون المشهور عرضة لهذه المعاملة بمرور الزمن. وابن فرحون نفسه يعترف بذلك، ليس

(103) المرجع نفسه، I، 50. إن تأكيد ابن خويزمنداد لا يؤيد في موطأ مالك، كما رأينا في الفصل 2، القسم II، فيما سلف.

فقط في المقطع الذي ترجمناه آنفاً، بل أيضاً في وصفه لممارسات رفاقه. وهو أيضاً يستشهد بابن راشد، الذي يتحدث عن استخدام ابن الحاجب المشوش للمشهور والأشهر. فابن الحاجب كان أحياناً، يعتبر أشهر ما رآه الآخرون مشهوراً، وهذه عادة ارتبطت أيضاً بالفقهاء المغاربة والمصريين، بمن فيهم ابن العربي. وفي تبرير أخرق لهذه العادة، أكد ابن راشد أن ابن الحاجب فعل ذلك «ربما لأن كلمة أشهر أقصر وأرشق»⁽¹⁰⁴⁾. وحقيقة أن ابن راشد اضطر إلى اللجوء إلى توضيح غير مقنع كهذا تفصح عن اللابينية التي اكتنفت الدلالة الفنية لكلمة مشهور.

أدت حدة المشكلة إلى محاولات إيجاد علاج، ولو أن هذه لم تكن تكلل بالنجاح الكبير. وهذا ما يثبته إنشاء المالكية مراتبية للمشهور تقوم على المرجعية الفقهية ضمن المذهب. وبهذا الخصوص، يعبر الخطاب عن القول المعتبر للمذهب المالكي حين يؤكد أنه، في تلك الحالات التي لا يمكن فيها تحديد المشهور عن طريق فحص الشواهد النصية والقياس الشرعي، يجب أن يتم اللجوء إلى أئمة المذهب المتأخرين. وعلى هذا الأساس، ترجح تشهيرات ابن رشد على تشهيرات ابن بزيعة، بينما يكون لتشهيرات ابن رشد والمازري وعبد الوهاب أهمية متعادلة⁽¹⁰⁵⁾.

لكن كيف كان أولئك المجتهدون يحددون الرأي المشهور وغير المشهور؟ وللمرة الثانية تبرز آراء مالك بوصفها الإطار المرجعي الأخير. ولو أخذنا بالاعتبار أن مالكا عرف بأنه كان كثيراً ما يحمل أكثر من رأي في المسألة الواحدة، لأصبح السؤال هو: أي رأي ينبغي أن يعتبر مشهوراً؟ والجواب بسيط إلى حد ما: إنه الرأي الذي حمله أخيراً، لأن تلك الآراء التي اعتقد بها في وقت أبكر من حياته اعتبرت منسوخة من قبل الآراء اللاحقة⁽¹⁰⁶⁾. لكن ماذا لو لم يكن بالإمكان

(104) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 51: «فيحتمل أن يكون قصد هذه العبارة لرشاقتها وقلة حروفها».

(105) الخطاب، مواهب الجليل، I، 36.

(106) إن القول بأن رأي الإمام الأخير ينسخ رأياً أقدم منه هو مقولة اعتقدت بها المذاهب الأربعة، ولو أنها برزت أكثر في المذهب الشافعي والمالكي. لكن كان لها أيضاً =

التحقق من التسلسل الزمني للآراء، الأمر الذي كثيراً ما يكون على هذا النحو؟ في هذه الحالات، على المجتهد، والمجتهد وحده، أن يحدد الرأي المدعم بأفضل الشواهد وبأكثر أشكال القياس الشرعي إقناعاً، وهذا ما عليه أن يفعله على ضوء معرفته الوثيقة بمنهجية مالك ومبادئه. وكل ما يبرز بوصفه أفضل الآراء ينبغي أن يفترض في هذه الحالة أنه رأي مالك الأخير، الرأي المشهور⁽¹⁰⁷⁾. لكن كثيراً ما يكون المقلد هو من يضطر إلى تحديد مكانة الآراء. وبما أنه يفتقر إلى المعرفة بمنهجية المؤسس ومبادئه، فإن عليه أن يعتمد على تنقيح ابن القاسم لمذهب مالك، وهذا ما يفعله بأفضل ما لديه من معرفة برأي مالك الأخير⁽¹⁰⁸⁾.

VI

لكن ليس هذا كل شيء. إن ترك تحديد المشهور للمقلد يزيد النزعة الذاتية ويخلق مزيداً من تعددية الآراء المرجعية المفترضة. وهكذا، لكي تقلص التعدد وتزيد فرص تحديد الآراء المرجعية، لجأت المذاهب الأربعة إلى وسائل أخرى، ألصقت بكل منها تسمية مما دعوانه المصطلحات المرجعية الإجرائية. وبغض النظر عن ترتيب أهميتها، كانت هذه المصطلحات على النحو التالي: راجع، ظاهر، أوجه، أشبه، صواب، مذهب، يفتى به، معمول به، مختار. وبهذه المفاهيم - التي شكلت مع الصحيح والمشهور ومشتقاتهما العمود الفقري للخطاب الفقهي السائد - سنشغل أنفسنا في ما تبقى من هذا الفصل.

= معارضوها، لا سيما بين المالكيين. فأبو عبد الله التلمساني يؤكد أنه إذا ما توصل مجتهد إلى رأيين لمسألة واحدة، فإنهما لا بد أن يكونا قائمين على الاحتمالية، وإذا كانا هكذا، فإنهما معرضان للدحض على قدم المساواة. وبالتالي، قد يتبين أن الرأي الثاني خاطئ تماماً مثلما تحدد الأول بوصفه كذلك في وقت سابق. ويروي التلمساني أن ابن أبي جمرة أكد أيضاً أن الرأي الأسبق لا ينبغي أن يعتبر غير صالح دون أن يخضع لتدقيق من قبل المجتهد. راجع التنكي، نيل الابتهاج، 441 - 43.

(107) الونشريسي، المعيار المعرب، X، 44، استناداً إلى أبو محمد عبد الله بن ستاري. راجع أيضاً فتاوى أبو عبد الله التلمساني في كتاب التنكي، نيل الابتهاج، 443.

(108) الونشريسي، المعيار المعرب، X، 45 - 46، مسنداً إلى ابن ستاري ومعلمه أبو الحسن الأبياري. راجع أيضاً فتاوى التلمساني في كتاب التنكي، نيل الابتهاج، 443.

الراجع

لقد رأينا أن الترجيح هو المفهوم الأكثر عمومية، الذي يمثل المسعى الذي يرجح فيه رأي من رأيين أو أكثر. وعلى هذا، تمت معادلة الترجيح بالتصحيح والتشهير، واستخدم لتلك المسألة بالارتباط مع كل الفئات الأخرى للمصطلحات الإجرائية. وهذا ما يوضح بالتالي إشارة الخطاب إلى أن الترجيح يتحدد بمصطلح (لفظ) التشهير، أو المذهب، أو الظاهر، أو المفتي به، أو المعمول به⁽¹⁰⁹⁾.

الظاهر

في الاستعمال الشرعي الفني، يشير المصطلح إلى المعنى الذي يدركه العقل مباشرة لدى سماع مفردة معينة أو تعبير يحتمل معنيين أو أكثر. وباشتقاقه من جذر يفيد فكرة القوة، ينطبق الظاهر على ذلك المعنى السائد بين دلالات المفردة المتعددة، أي المعنى الذي يقفز إلى الذهن قبل بقية المعاني. وعادة ما أطلق هذا المصطلح مقابل كلمة نص، التي تشير إلى اللغة أحادية الدلالة للقرآن والسنة⁽¹¹⁰⁾.

وبقدر ما كان الأمر يتعلق بالترجيح الشرعي، كان الظاهر يعني أيضاً الرأي الأقوى أو الأبرز بين رأيين أو أكثر، أو ببساطة الرأي القوي تمييزاً له عن الرأي الضعيف. وقد خصص النووي والرملي هذا المصطلح لموازنة آراء الشافعي. فحين يواجهان رأيين متعارضين منسويين للأخير - سواء أكانا كلاهما من نتاج مذهبه الجديد أو أحدهما قديم والآخر جديد - كانا يستخدمان المصطلح ليشيرا به إلى

(109) الخطاب، مواهب الجليل، I، 36.

(110) أبو الوليد بن خلف الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد (بيروت: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973)، 43، 48؛ عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نجري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، 4 مجلدات (أعيدت طبعته، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1975)، II، 286؛ ابن عابدين، نشر العرف، 128؛ إمام الحرمين المعروف بـ الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق فوقية محمود (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1979)، 49؛ السيد شريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938)، 124.

الرأي الراجح⁽¹¹¹⁾. وهذا بالطبع ما كان عليه الحال دائماً في المذهب الشافعي قبل النووي، علماً أنه من الممكن أنه تم التشجيع على الاتساق في استخدام المفردة بسبب التأثير الكبير للنووي. وقد استخدم الشافعي الأقدم، الشاشي (المتوفى عام 1114/508)، المصطلح لكل من آراء الشافعي وآراء أصحاب الوجوه، وأبرزهم ابن سريج⁽¹¹²⁾. وفيما يتعلق بمسألة واحدة بصورة خاصة، يتحدث عن وجود رأيين من الآراء حمالة الأوجه، أحدهما لابن سريج والآخر مجهول النسبة. وهو يميل إلى الرأي الأخير في هذا المثال، معلناً أنه ظاهر المذهب الشافعي، تحديداً، أنه عقيدة المذهب الأقوى والأصح والأكثر مرجعية⁽¹¹³⁾. وفي مسألة أخرى، ينقل أيضاً رأيين حمالي أوجه، أحدهما ظاهر النص والآخر أظهر⁽¹¹⁴⁾. وبالرغم من إمكانية استخدام الشاشي للمصطلح بمعناه المعتاد، تحديداً، إن الرأي قائم على لغة قرآنية أو لغة سُنّة واضحة، فمن الأرجح أنه يشير إلى نص الشافعي، والذي هو الرأي المرجعي الأخير في أمر ما. ورغم هذه الحقيقة، ما يزال يرى أن الرأي الثاني أرجح.

لا يبدو أن المالكيين والحنابلة قد استخدموا هذا المصطلح كثيراً بقدر ما استخدمه الشوافع والأحناف. فالمرداوي الحنبلي، مثلاً، لا يدرجه ضمن مصطلحات الترجيح في مذهبه، علماً أنه وفقهاء حنابلة آخرون قد استخدموه فعلاً من حين لآخر⁽¹¹⁵⁾. ويبدو أن الحال نفسه كان قائماً في المذهب المالكي⁽¹¹⁶⁾. والأهمية الأدنى لهذا المصطلح في هذين المذهبين يمكن أن تعزى إلى حقيقة أنه لم يكن مرتبطاً بتعاليم أي من الأئمة المؤسسين، كما كان الحال مع الشافعية

(111) الرملي، نهاية المحتاج، I، 42.

(112) الشاشي، حلية العلماء، I، 75، 89، 97-98، 99، 168، 181، 187، 190، 191؛ VIII، 282.

(113) المرجع نفسه، VIII 282: «وهو الظاهر من مذهب الشافعي». وحول مسائل أخرى معلنة بوصفها ظاهر المذهب، المرجع نفسه، I، 63، 140، 168، 206، 255.

(114) المرجع نفسه، VIII، 127.

(115) الرداوي، تصحيح الفروع، I، 23، 27، ومتفرقات.

(116) الخطاب، مواهب الجليل، I، 36.

والأحناف. فالمذهبان الأخيران، بالمقارنة، يكثران من استخدام المصطلح، رابطين، كما رأينا، بينه وبين الفئة الأكثر مرجعية في المذهب الحنفي، فئة ظاهر الرواية⁽¹¹⁷⁾. لكن استخدام هذا المصطلح ينحصر في فئة المذهب هذه، لا سيما حين يستخدم من قبل النخبة. وحين يقر رأي ما بوصفه راجحاً، كان يوصف باعتباره أظهر (أقوى) الرأيين⁽¹¹⁸⁾.

أوجه وأشباه وأصوب

كانت هذه المصطلحات تستخدم أحياناً فقط، وعلى فترات متباعدة جداً. فقد كانت تفتقر إلى الدقة التقنية النسبية لمصطلحي صحيح ومشهور، بل وحتى دقة ظاهر وأظهر. كانت المعادل الأخير للمصطلحات السابقة اللاتينية، مثل أجود، التي كان الطحاوي الحنفي يستخدمها أحياناً⁽¹¹⁹⁾. وكمصطلح لاتقني إلى حد ما، كانت كلمة أوجه تعني ببساطة الأقوى بين رأيين (أو أكثر)، تماماً مثلما يمكن للمرء أن يدل على رأي بوصفه الأصح أو الأشهر أو الأظهر. لكن كان ثمة فرق. ففي حين كان من المرجح أن يميز الأشهر، ضمن المذهب الواحد، عن الأصح، فإن استخدام الأوجه كان من هذه الناحية ملتبساً، إذ لا يبدو أنه كان يتضمن، كالمصطلحات الأخرى، شجرة نسب رأي معين. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الأشبه، المصطلح غير التقني إلى حد ما والذي يشير إلى ما يشبه «أكثر أو أرجح»، كما في قول إن كذا وكذا هو أرجح الرأيين. والمصطلح الأكثر تقنية من بين هذا الثلاثي هو مصطلح أصوب بالترافق مع صيغته المقبولة «أقرب إلى الصواب»⁽¹²⁰⁾. وبالرغم من أنه أكثر تقنية، فإنه يصبح باهت الدلالة حين يقارن بأشباهه، صحيح، ومشهور.. إلخ. فابن تيمية يستخدمه بمعنى الأسلم أو الأصح،

(117) راجع الفصل 2، القسم II أعلاه. وحول استعماله في الفقه راجع مثلاً، أبو الليث السمرقندي، فتاوى النوازل (حيدر آباد: مطبعة شمس الإسلام، 1936/1355)، 3، 11، 63، 84، ومتفرقات.

(118) السمرقندي، فتاوى، 78.

(119) الطحاوي، المختصر، 394، 440، ومتفرقات.

(120) الكاساني، بدائع الصنائع، 1، 31.

مثل قوله إن القياس الأسلم في المذهب هو كذا وكذا⁽¹²¹⁾. ويستخدمه الكاساني الحنفي بمعنى أقرب، كما في تقييمه لرأي ما على أنه «الأرجح أنه صحيح»⁽¹²²⁾.

المذهب

أشرنا في عدد من المناسبات في هذه الدراسة إلى أن مصطلح مذهب حظي بمعانٍ مختلفة طوال التاريخ الإسلامي. وكان استخدامه الأقدم هو فقط أن يدل على رأي أو آراء فقيه ما، كما في قولنا مذهب فلان وفلان في مسألة معينة هو كذا وكذا⁽¹²³⁾. وفيما بعد، اكتسب المصطلح دلالة أكثر تقنية. فخلال فترة تشكل المذاهب وبعدها، استخدم ليشير إلى جماع مجموعة الأحكام التي تخص مجتهد كبير ما، سواء أكان مؤسس مذهب أم لا. وفي فترة التشكل هذه، كان المصطلح يعني أيضاً المعتقد الذي تبناه مؤسس ما وتبناه أتباعه، على اعتبار أن هذا المعتقد تراكمي والتحامى النمو. وظهرت متلازمة مع هذا، إن لم يكن أقدم منه، فكرة المعتقد بوصفه كينونة متحدة بمعنى المذهب المتكامل الذي اعتبر الفقهاء الأفراد أنفسهم ينتمون إليه. وهذا كان المعنى الشخصي للمعتقد، بالمقارنة مع المعنى العقيدي المحض الذي عبر عنه بوصفه الولاء للمذهب عموماً.

وكان هناك على الأقل معنى آخر هام للمصطلح يستحق عنايتنا هنا، وهو تحديداً، الرأي الفردي، المقبول بوصفه الأكثر مرجعية في المجموعة العقيدية الجمعية للمذهب. فلكي يتم تمييزه عن المعاني الأخرى لكلمة مذهب، سنخصص له التعبير المركب رأي المذهب.

وبالنظر إلى ندرة المصادر في الفترة المبكرة، من الصعب أن نثبت أصول الاستعمال الأخير هذا. لكن من المؤكد أنه أصبح راسخاً بحلول منتصف القرن الخامس/الحادي عشر. وبالتالي لا بد أن تكون فترة نشأته في وقت ما خلال القرن

(121) البعلي، الاختيارات الفقهية، 150.

(122) الكاساني، بدائع الصنائع، I، 31: «وهذا أقرب إلى الصواب».

(123) راجع مثلاً الشافعي، الأم، II، 102، 113، 136، 163 ومتفرقات.

السابق أو نحوه، إذ من الواضح أنه لا يمكن أن يكون قد ظهر قبل منتصف القرن الرابع/العاشر، قبل أن تصل المذاهب إلى النضج بوصفها كيانات مذهبية.

وبهذا المعنى المذهبي، كان مصطلح مذهب يعني الرأي المتبنى بوصفه الأكثر رسمية في المذهب. وبخلاف الصحيح والمشهور، لم يكن هناك معايير معينة أو ثابتة لتحديد ما هو رأي المذهب، طالما أنه يمكن أن يقوم على قبول عام على أسس التصحيح، أو التشهير، أو بعض الأسس الأخرى. ومع ذلك، كان ممكناً أن يكون رأي المذهب مختلفاً، لنقل، عن رأي ما صحيح⁽¹²⁴⁾. لكن السمة الأكثر جوهرية لرأي المذهب ظلت هي قبوله العام بوصفه الأكثر رسمية في المذهب، بما في ذلك ممارسته وتطبيقاته واسعة الانتشار في المحاكم والفتاوى. وينبغي أن يميز هذا النوع من الرأي عن المشهور، لجهة أن الأخير يعتبر واسع الانتشار بين أكثرية، وليس كلية، الفقهاء المنتمين إلى مذهب ما. وهذا ما يوضح لماذا لم يستطع رأي منافس آخر أن يرجح على رأي المذهب.

كانت السمة المميزة لرأي المذهب هي مكانته باعتباره الرأي المعياري في التطبيق والعرف الشرعيين. وهنا بالضبط شكلت الرابطة العضوية بين الفتاوى ورأي المذهب - كون الفتاوى انعكاساً للتقاضي والاهتمام الشرعي بالحياة الاجتماعية الدنيوية⁽¹²⁵⁾. وتعليق الخطاب على الأمر يعبر بكل فصاحة عن هذه الرابطة: فهو يشير إلى أن مصطلح «المذهب» استخدمه الفقهاء المتأخرون من كل المذاهب للإشارة إلى الآراء الصادرة في الفتاوى. كما أشار بصورة معكوسة، إلى أن أي فتوى تصدر على أساس غير أساس رأي المذهب يجب أن لا تؤخذ في الاعتبار⁽¹²⁶⁾. وفي بيانات الخطاب هذه، لا بدّ من الإشارة إلى أمرين هامين: الأول، أن الرابطة بين ممارسة الفتوى ومصطلح مذهب (رأي) هي رابطة ظهرت بين المتأخرين، وليس بين المتقدمين، أي الفقهاء الأول الذين نشطوا ما بين القرنين الثاني/الثامن، والرابع/العاشر، الفترة التي تشكلت فيها

(124) المرداوي، تصحيح الفروع، I، 50 - 51.

(125) هذا ما تم إيضاحه في عمل حلاق، «من الفتاوى إلى الفروع»، 31 - 38.

(126) الخطاب، مواهب الجليل، I، 24، VI، 91.

المذاهب⁽¹²⁷⁾. والثاني، أن ممارسة الفتوى تحدد المجموعة العامة لرأي المذهب في أي مذهب.

لكن كيف كان الفقيه يعرف أي رأي يشكل الأساس القياسي للفتاوى أو رأي المذهب؟ أصبح هذا واحداً من أكثر الأسئلة إلحاحاً، مشكلاً تحدياً للفقهاء المتأخرين الذين كان تحديد أكثر آراء المذهب رسمية أمراً جوهرياً بالنسبة لهم. والنووي يقدم جواباً:

واعلم أن كتب المذهب فيها اختلاف شديد بين الأصحاب بحيث لا يحصل للمطالع وثوق بكون ما قاله مصنف منهم هو المذهب حتى يطالع معظم كتب المذهب المشهورة فلماذا لا أترك قولاً ولا وجهاً ولا نقلاً ولو كان ضعيفاً أو واهياً إلا ذكرته إذا وجدته إن شاء الله تعالى مع بيان رجحان ما كان واجباً وتضعيف ما كان ضعيفاً وتزييف ما كان زائفاً والمبالغة في تغليب قائله ولو كان من الأكابر، وإنما أقصد بذلك التحذير من الاغترار به، واحرص على تتبع كتب الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين إلى زمانني من المبسوطات والمختصرات، وكذلك نصوص الإمام الشافعي صاحب المذهب رضي الله عنه فانقلها من نفس كتبه المتيسرة عندي كالأم والمختصر والبويطي وما نقله المفتون المعتمدون من الأصحاب، وكذلك أتبع فتاوى الأصحاب ومتفرقات كلامهم في الأصول والطبقات وشروحهم للحديث وغيرها وحيث أنقل حكماً أو قولاً أو وجهاً أو طريقاً أو لفظة لغة أو اسم رجل أو حالة أو ضبط لفظة أو غير ذلك وهو من المشهور أقتصر على ذكره من غير تعيين قائله لكثرتهم⁽¹²⁸⁾.

لم يطل العمر بالنووي بما يكفي لإكمال مشروعه الطموح، إذ لم يكن قد أكمل إلا ثلثه حين وافته المنية. لكن لكي يعرف رأي المذهب - في كل مسألة، شعر أنه مضطر للتحقق من الغالبية العظمى مما اعتبره الأعمال المتقدمة والمتأخرة الأكثر أهمية. وما يختبئ بين سطور هذا المقطع هو الافتراض الجوهري القاضي بأن على المرء، لكي يحدد أساس ممارسة الفتوى، أن يعرف ما هو الرأي المقبول

(127) تقسيم الفترات هذا، الذي حدده بحثنا المستقل لنشوء المذهب وبناء المرجعية، يتفق مع التمييز التقليدي بين الفقهاء «المبكرين» و«المتأخرين». راجع حاجي خليفة، كشف الظنون، II، 1282.

(128) النووي، المجموع، I، 4 - 5.

بوجه عام. وفي الفصل الأخير، سنرى أن الفقهاء، في تدوين كتبهم، كانوا باستمرار يراجعون الآراء الفقهية، عازلين الآراء التي خرجت من التداول، ومضمنين تلك التي أضحت ذات صلة بالممارسة الشرعية. إذ وحدها المعرفة الوثقى بمحتويات الكتب الشرعية التي كتبت عبر القرون كان بوسعها أن تميّز اللثام عن الآراء التي بقيت قيد التداول، أي قيد الممارسة، وأياً أصبحت مهمة. وهذه المعرفة بالضبط هي التي غدت أمانة، ولهذا كان موضوع الخلاف بهذه الأهمية. كانت دراسة الخلاف هي الوسيلة التي توصل بها الفقهاء إلى معرفة ما هو رأي المذهب. فكثيراً ما روي أن طلاب الشرع، مثلاً، كانوا يدرسون الشريعة مذهباً وخلافاً، على يد معلم معين. والمالكي ابن عبد البر يؤكد مشدداً على أن على المرء لكي يدعى فقيهاً أن يكون ضالماً بعلم الخلاف، لأن هذا كان بامتياز الوسيلة التي يستطيع الفقيه بواسطتها أن يحدد أي الآراء يمثل الآراء المرجعية للمذهب⁽¹²⁹⁾.

وبالرغم من أن تحديد رأي المذهب كان بحثاً استقرائياً أكثر مما هو عمل تأويلي - معرفي، فإنه أدى بالضرورة إلى بعض الصعوبات، التي لا تختلف عن تلك التي واجهها الفقهاء في تقرير وحسم ما هي الآراء الصحيحة والمشهورة. وفي مسعاه الفذ، أبلى النووي بلاء حسناً في هذا الموضوع، الأمر الذي يوضح مكانته وسلطته المرجعية في المذهب الشافعي. ومع ذلك، يقال إنه والرافعي قد أخطأ في ما يقرب من خمسين مسألة، مدعين أنها آراء المذهب في حين اعتقد كثيرون أنها ليست كذلك⁽¹³⁰⁾. والمسألة التالية من فتاوى تقي الدين السبكي تضيف مزيداً من الوضوح على اللايقينية القائمة ضمناً:

قال الشيخ الإمام رحمه الله هذه مسألة تقع كثيراً للقضاة في أموال الأيتام وهي أن يموت اثنان ولأحدهما دين على الآخر ولكل منهما أيتام فيدعي ولي الصبي المستحق على ولي الصبي الذي عليه الحق ويقيم البيّنة هل يوقف الحكم إلى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف أم لا. قال القاضي

(129) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، II، 43 وما يليها.

(130) الرملي، نهاية المحتاج، I، 38.

الحسين يحتمل وجهين؛ قال الرافعي إن قلنا بوجوب التحليف فينتظر إلى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف وإن قلنا بالاستحباب فيقضي بها، انتهى كلام الرافعي. والمذهب وجوب التحليف فمن يطالع ذلك يعتقد أن المذهب أنه ينتظر ويؤخر الحكم وقد يترتب على ذلك ضياع الحق فإن تركه الذي عليه الدين قد تضيع أو يأكلها ورثته فتعريضها لذلك وتأخير الحكم مع قيام البيّنة مشكل ولا سيما ونحن نعلم أن الصبي لا علم عنده من ذلك واليمين الواجبة عليه بعد بلوغه إنما هي على عدم العلم بالبراءة وهو أمر حاصل فكيف يؤخر الحق لمثل ذلك. وهذه المسألة لم يذكرها إلا القاضي الحسين تخريجاً منه وتبعه من بعده عليها فالوجه عندي خلاف ما قال وأنه يحكم الآن بما قامت به البيّنة ويؤخذ الدين للصبي الذي ثبت له⁽¹³¹⁾.

لاحظ هنا الالتباس في تحديد أيهما رأي المذهب. فالسبكي يحدد مباشرة تنفيذ الحكم بوصفه رأي المذهب، في حين أنه يقر أيضاً وفي الوقت نفسه أن من يحقق في الأمر سيجد أن للرأي المعاكس المكانة نفسها. أما السبكي فلا يصل به الأمر حتى إلى الزعم بأن من يعتقد بالرأي الأخير يكون مخطئاً.

مهما يكن من أمر، فإن كلمة مذهب كانت تستعمل، حين تشير إلى رأي فردي، لتحديد الحكم الذي يحكم مسألة بعينها. وكان معيار الوصول إلى هذه المكانة هو القبول العام وحقيقة كونه عرفاً قياسياً في المذهب. لكن قبل المضي في مناقشة المصطلحات الثلاثة الباقية، المتصلة اتصالاً وثيقاً برأي المذهب، نفعل حسناً لو ألقينا نظرة على بعض الاستعمالات السياقية لهذا المصطلح:

1 - على الصحيح من المذهب - تعبير يشير إلى ما هو مقبول بوجه عام من قبل مجموعة من الأفراد المستقلين على أنه الصحيح لدى المذهب بوصفه مجموعة من الآراء الفقهية. لاحظ هنا أن فئة الصحيح تُشرعن بطريقة مزدوجة: فهي من جهة الترجيح التأويلي للشواهد النصية وخطوط القياس الشرعي، ومن جهة أخرى الدعم الشامل من أولئك المنتمين للمذهب، القائم بحد ذاته على ترجيح فقهي. وقد يظهر التعبير على نحو أقل تكراراً بالشكل المختلف قليلاً «على المذهب الصحيح»⁽¹³²⁾.

(131) السبكي، الفتاوى، I، 324.

(132) راجع مثلاً الشاشي، حلية العلماء، IV؛ 113، VIII، 177، 265 ومفترقات؛ البعلي، =

- 2 - اقتضاء المذهب، بالشكل الأكثر تكراراً لما يقتضيه المذهب، أي ذاك الذي يمليه المذهب. والمثال التالي يوضح استخدام هذا التعبير: في مسألة تتعلق بالتقيد بالطهارة، اعتقد ابن الصباغ أن المذهب يفرض اعتبار هذا التقيد شرعياً ملزماً، لكن التعليل الشرعي يملئ أن لا يعتبر ملزماً. والواضح أن رأي المذهب هنا لم يقد على القياس المنهجي، بل بالأحرى قام على اعتبار آخر ربما كان الاستحسان أو الاستصلاح⁽¹³³⁾.
- 3 - قياس المذهب، القياس المعياري المرجعي بالنسبة لمسألة معينة⁽¹³⁴⁾. تأمل المثال التالي، من أحد المصادر الحنبلية: «هل يصح للقاصر أن يكون وصياً؟ في المسألة وجهان. قال القاضي: قياس المذهب الصحة. لأن أحمد نص على صحة وكالته. وعلى جواز بيعه إذا كان مأذوناً له»⁽¹³⁵⁾. وبقبولها كأساس مرجعي للمذهب، أصبحت آراء ابن حنبل أساساً لأي مسألة يمكن النظر إليها بوصفها تتمتع بالصفات التي تبرر ترحيلها بالقياس. لكن مرجعية قياس المذهب لم تعد شاملة أو ملزمة أكثر من الصحيح أو المشهور أو رأي المذهب نفسه. وفي هذه الحالة بالذات، رفض ابن قدامة، أحد الحنابلة الرواد، هذا القياس جملة وتفصيلاً واعتبر توصية القاصر بآث أمر غير مشروع⁽¹³⁶⁾.
- 4 - ظاهر المذهب، الرأي السائد في المذهب⁽¹³⁷⁾.
- 5 - مشهور المذهب، الرأي المصادق عليه باعتباره مشهوراً من قبل جماعة المذهب مجتمعة⁽¹³⁸⁾.

= الاختيارات الفقهية، 15، 21؛ أبو علي أحمد بن محمد الشاشي، أصول الشاشي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، 120.

(133) الشاشي، حلية العلماء، I، 193.

(134) الزركشي، الشرح، II، 544؛ VII، 412.

(135) ابن اللحام، القواعد، 24.

(136) المرجع نفسه. راجع أيضاً الشاشي، حلية العلماء، I، 94.

(137) الشاشي، حلية العلماء، I، 63، 140، 168، 255، ومتفرقات.

(138) السبكي، الطبقات، VI، 193.

6 - ليس بمذهب (حرفياً ليس رأياً من آراء المذهب)، تعبير استخدم لصرف النظر عن الرأي باعتباره يقصر عن بلوغ شروط الرأي القياسي للمذهب، حتى لو كان صحيحاً⁽¹³⁹⁾.

يُفتى به، وبه يُعمل

لقد رأينا أن رأي المذهب حظي بمكانة مرجعية بحكم حقيقة أن هذا النوع استخدم في الغالب كأساس لإصدار الفتاوى. فالرملي الشافعي يعلن أن أهم مهمة للفقهاء هي تحديد أي الآراء في المذهب هي المطبقة بصورة منتظمة (متداولة) في ممارسة الإفتاء طالما أن هذا سيحدد آراء المذهب المرجعية⁽¹⁴⁰⁾. وفي عمله ذائع الصيت «ملتقى الأبحر»، اعتبر الحنفي الحلبي مهمته الأساسية هي تحديد أي الآراء أكثر مرجعية. ويتبين أنه بعد الصحيح والأصح، تكون أرجح الآراء هي تلك «المختارة للفتاوى»⁽¹⁴¹⁾. وفي المذهب المالكي، كانت فئة المشهور المرجعية تتحدد جزئياً بممارسة الإفتاء الشائعة. ويؤكد الحطاب أن التشهير يتحدد، من بين ما يتحدد به، عن طريق المفتي به، الآراء التي غالباً ما يتبناها المفتون⁽¹⁴²⁾. ومن المهم هنا، ولو خاطرنا بالتكرار، أن نستعيد إفادة ابن عابدين، التي عبرت عن ممارسة مذهبه الممتدة لقرون:

ليس كل (رأي) صحيح يمكن أن يستخدم كأساس لإصدار الفتاوى لأن رأياً آخر يمكن أن يتم تبنيه بحكم الضرورة أو لكونه منسجماً أكثر مع تقلب الأيام وما شاكل ذلك من اعتبارات. وهذا الرأي الأخير، المعين بوصفه مناسباً للإفتاء (فيه لفظ الفتوى)، يشمل أمرين، أحدهما هو كونه مناسباً لإصدار الفتاوى، والثاني هو صحته، لأن استخدامه كأساس للإفتاء هو بحد ذاته (عمل) يصحح به⁽¹⁴³⁾.

(139) الشاشي، حلية العلماء، I، 140، 187، 188، 192؛ IV، 67 - 68 ومتفرقات.

(140) الرملي، نهاية المحتاج، I، 36 - 37.

(141) الحلبي، ملتقى الأبحر، I، 10؛ II، 194، 202، 207، 210، 211 ومتفرقات.

(142) الحطاب، مواهب الجليل، I، 36.

(143) ابن عابدين، شرح المنظومة، 38 - 39.

بالمقابل، فإن القواعد المطبقة، أو المعمول بها، كانت تكتسب أهمية قصوى، بوصفها المبدأ المعتمد لدى المذهب. فالمفتي به، شأنه شأن المعمول به، شكّل القاعدة الأساسية للتشهير في المذهب المالكي⁽¹⁴⁴⁾، وهو الافتراض القائل بأن الآراء المرجعية لمالك وابن القاسم والمجتهدين المتأخرين تشكل في مجموعها الممارسة الشرعية السائدة. وفي تعقيب الرملي الشافعي على منهج النووي، لم يضمن، ظاهرياً، في كتابه سوى تلك الآراء التي كان لها الغلبة في الاستخدام، وحيثما أورد رأياً ضعيفاً، كان ينسب القارئ إلى هذه الحقيقة، عبر التمييز بين النوعين⁽¹⁴⁵⁾. وفي المذهب الحنفي كان رأي المذهب يربط عضويًا بين الفتوى والعمل (الممارسة). وما كان لأي فتوى أن تعتبر ملزمة، أو، على الأقل مرجعية، ما لم تُعزز بممارسة شرعية للأمة (عليه عمل الأمة)⁽¹⁴⁶⁾. وقد أوجز ابن حجر الهيتمي القضية برمتها حين قال إن «عليه العمل» هي صيغة ترجيح استخدمت لتحديد أي الآراء صحيحة ومرجعية⁽¹⁴⁷⁾. وعلى النقيض من ذلك، فإن الرأي الذي لا يلجأ إليه في الممارسة الشرعية، يصبح باطلاً، وبالتالي مهملاً، إن لم نقل غير ضروري البتة. ولدى الحديث عن ممارسة التأليف، يجادل الطوفي أن الفقيه - المصنّف لا يجوز له، كقاعدة، أن يدون الآراء غير المرتبطة بالممارسة، لأنها «ليست ضرورية»⁽¹⁴⁸⁾.

بما أن الممارسة كانت تتغير بين منطقة وأخرى، فإن الرأي الذي يُعتقد أنه حقق انتشاراً واسعاً في منطقة ما، ربما لم يكن كذلك في منطقة أخرى، وهو عنصر إضافي في الخلاف حول أي من الآراء اعتبر مرجعياً في المذهب وأياً غير ذلك. ولعل المعالجة المالكية لهذه القضية خير ما يوضح الإشكالات المرافقة. ويبيّن ابن فرحون أن الصيغة المستخدمة عموماً هي: «إن الممارسة السائدة في هذه

(144) الخطاب، مواهب الجليل، I، 36.

(145) الرملي، نهاية المحتاج، I، 9.

(146) الحصكفي، الدر المختار، I، 72 - 73. راجع أيضاً ابن عابدين، شرح المنظومة، 38.

(147) ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الكبرى الفقهية، 4 مجلدات، (القاهرة: عبد الحميد أحمد

الحنفي، 1938)، IV، 293.

(148) الطوفي، شرح مختصر الروضة، III، 626: «إذ ما لا عمل عليه لا حاجة إليه».

المسألة» لا يمكن تعميمها لتشمل جميع الحقول التي يسود فيها مذهب ما. في الواقع، إن صيغة كهذه يمكن أن تكون قابلة للتطبيق في المنطقة أو الجهة التي كانت الممارسة سائدة فيها. ويتابع ابن فرحون، وهذا ما يفسر محاولة الفقهاء تقييد سريان مفعول الصيغة من خلال ردها بتعابير من قبيل «في هذه المنطقة أو تلك» (في بلد كذا). من جهة أخرى، لو لم يقيدوا الصيغة، لقليل عن الرأي إنه قابل للتعميم من حيث التطبيق. فالتعميم المتضمن للرأي كان في حد ذاته حجة لصالح ترجيحه بوصفه رأياً مرجعياً للمذهب حيثما تم الاحتكام إليه. يؤكد ابن فرحون أيضاً أن مبدأ المرجعية القائم على الممارسة السائدة يعتبر مقبولاً كذلك لدى الشوافع⁽¹⁴⁹⁾. وربما يكون قد أضاف إليهم الأحناف الذين، كما رأينا سابقاً، وسنرى لاحقاً في الفصل التالي، شددوا بقوة على الممارسة السائدة بوصفها عنصراً شرعياً. من جهة أخرى، يبدو أن الحنابلة كانوا أقل تشديداً على هذا العنصر من أي من المذاهب الأخرى، إذا ما انطلقنا في حكمنا من أعمالهم التي تظهر تواتراً أقل في الإحالة الصريحة إلى الممارسة؛ لكن هذا يبقى صحيحاً في سائر الأحوال. ففي منتهى الإرادات لابن النجار، يعتبر الممارسة (عليه العمل) عنصراً له الأرجحية، مكافئاً للتصحيح والتشهير⁽¹⁵⁰⁾.

مختار، واختيار

يعتبر استخدام مصطلحي مختار واختيار والفعل اختار، أقل تواتراً نسبياً⁽¹⁵¹⁾، وهي تعني تباعاً مفهومي المختار والاختيار المشتقين من الفعل اختار⁽¹⁵²⁾. إن

(149) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 49.

(150) ابن النجار، منتهى الإرادات، I، 6.

(151) في معظم الأعمال، تظهر هذه المصطلحات فعلاً في تواتر أقل من المصطلحات الإجرائية الأخرى. مع ذلك، فإنها تستخدم بشكل متكرر في كتب قليلة جداً نسبياً، حتى أنها تتجاوز التواتر الذي تستخدم فيها مصطلحات من مثل صحيح وأصح؛ راجع مثلاً، الشرح، للحنبلي/الزركشي، I، 290، 299، 300، 301، 304، وفي أماكن أخرى من الكتاب.

(152) هذا ما ينبغي تمييزه بوضوح عن مصطلح تخير المشابه إلى حد كبير، والذي كان يعني في فترة ما قبل الحداثة الاندماج الانتقائي للمذاهب الشرعية والآراء التي يتبناها عدد =

المعاني الضمنية الأكثر جلاء لهذه المصطلحات تقع في اثنين، أولهما أن الفقيه الذي يقال إنه اختار أو حدد اختياره، ليس هو من كَوَّن رأياً في الأصل، بل تبناه، بشكل مباشر أو غير مباشر، عن فقيه آخر هو من صاغه. وهذا هو المغزى الأساسي لعبارات من قبيل أن «أبا حنيفة تبنى هذا الرأي أو ذاك، وهذا اختيار المزني»⁽¹⁵³⁾، وهي عبارات تزخر بها أدبيات الشرع. وثانيهما أن «الاختيار»، أو أيًا من تبايناته، يفترض ممارسة يمكن بموجبها لرأي ما أن يعتبر مرجحاً على آراء أخرى. وبالتالي ففي الكتب ذات الصبغة الشرعية جوهرياً يروى أن الوجه، الرأي، الذي صاغه ابن سريج شكّل اختياراً للقاضي أبي الطيب الطبري، تماماً مثلما اختار المزني أحد آراء أبي حنيفة⁽¹⁵⁴⁾. لكن نسب الرأي لم يُشر إليه أحياناً، حيث يكتفي المؤلف بالقول إنه تمّ اختياره، أو تبنيه، على يد فقيه بارز⁽¹⁵⁵⁾.

إن ذلك الاختيار، مع تنوعاته التي تضاهي صيغ الترجيح، واضح تمام الوضوح. وإن استخدام أي منها، بالاقتران مع رأي ما، يعني ببساطة أن الفقيه الذي أنجز الاختيار اعتبر هذا الرأي مرجحاً⁽¹⁵⁶⁾. وفي المختصر استخدم خليل هذه التنوعات بصفاتها وسائل هادفة إلى إبراز غلبة بعض الآراء على آراء أخرى. كما أنها تحتل في خطابه مكانة مساوية لمصطلحات أخرى مثل ترجيح وأرجح وأظهر وصحيح ومشهور⁽¹⁵⁷⁾. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الرؤية الذاتية التي طغت على

= من الفقهاء، دون أن تكون متممة بالضرورة إلى المذهب نفسه. راجع وائل ب. حلاق، «التلفيق»، موسوعة الإسلام، X، 161.

(153) راجع الحاشية التالية أدناه.

(154) الشاشي، حلية العلماء، VIII، 266، 273. راجع أيضاً، المرجع نفسه، IV، 278، 377، 424، 467.

(155) المرجع نفسه، I، 105، 155، 156، وفي أماكن أخرى من الكتاب؛ قاضي خان، فتاوى، I، 178، 204، وفي أماكن أخرى من الكتاب؛ ابن قطلوينا، تاج التراجم، 16 - 17.

(156) كما سنرى، إن الترجيح جزء رئيسي من الاختيار. مع ذلك، فقد استخدم المصطلح، في أمثلة نادرة، ليعني اختياراً بين رأيين لهما القوة نفسها. على سبيل المثال، إن لم يستطع الفقيه أن يحسم الترجيح في واحد من رأيين للشافعي، فعليه، كما قيل، أن يتبنى أحدهما على أية حال، ويوصف هذا الإجراء بالتخيير. راجع المعتمد، للبصري، II، 861. راجع أيضاً كيف يستخدم ابن فرحون هذه المصطلحات في الديباج 82 بصورة متبادلة.

(157) الخطاب، مواهب الجليل، I، 34 - 35.

المصطلحات النافذة، فإن مصطلحي اختيار ومختار يعتبران نسبين. ولذلك غالباً ما كان خليل يشير إلى أن الرأي الذي تم اختياره على يد فقيه سابق رُجِحَ برأي آخر اعتبره الفقيه مرجحاً⁽¹⁵⁸⁾. وفي السياق نفسه، فضّل بعض الفقهاء الاشتغال في حقل الاختيار بدلاً من الحقول الأخرى كالتخريج والترجيح والتصحيح والتشهير. وقد ذكر أن المالكيين، المازري وابن رشد، وخصوصاً أبو الحسن اللخمي (ت 1085/478)، انهمكوا بشدة في هذا الحقل، لأنهم، كما قيل، كانوا مجتهدين مؤهلين للترجيح⁽¹⁵⁹⁾.

إن القدرة على الانهماك بالترجيح، الذي يتطلب قدراً كبيراً من الاجتهاد، غالباً ما ارتبطت بالاختيار. وفي هذا السياق، تعتبر ملاحظة ابن أبي شامة غنية عن الشرح، ففي رأيه أن من يتأمل عمل النووي في شرح المهدب⁽¹⁶⁰⁾، يتبين أن الرجل قد بلغ مرتبة الاجتهاد دون ريب، خصوصاً في ضوء حقيقة كون اختياراته مفصولة عن المذهب. ولا يمكن لهذا النمط من الفعل أن يتم إلا على يد مجتهد⁽¹⁶¹⁾. وقد نقل الشيء نفسه عن الفقيه المالكي ابن خويز منداد والشافعيين محمد بن نصر وسراج الدين البلقيني الذين انصرفوا في اختياراتهم عن الآراء المرجعية لمذاهبهم⁽¹⁶²⁾. فالخروج عن آراء المذهب لم تكن دائماً مسألة اختلاف عرضي حول قضايا شرعية محددة. فعندما تعمّد محمد الجويني، أبو إمام الحرمين، أن ينأى بنفسه عن آراء المذاهب⁽¹⁶³⁾، قيل إنه أنجز اختيارات معارضة لآرائهم المرجعية، واعتُبر بالتالي مجتهداً متخيراً⁽¹⁶⁴⁾.

(158) المرجع نفسه.

(159) المرجع نفسه، I، 35، 40 - 41. راجع أيضاً ابن فرحون، الديباج، 87، بالارتباط مع إبراهيم بن عبد الصمد التنوخي (ت. بعد 526/1131) الذي قيل بأنه اهتم بالاختيار والترجيح، لأنه «فاق مرتبة التقليد».

(160) أي المجموع الذي يأتي شرح المهدب عنواناً فرعياً له.

(161) مدون لدى السيوطي، الرد، 193.

(162) المرجع نفسه، 192 - 93؛ النووي، تهذيب، I، 94؛ ابن قاضي شعبة، طبقات، IV، 50.

(163) راجع الفصل الثالث، القسم II، فيما سلف.

(164) السيوطي، الرد، 190. بالنسبة لفقهاء آخرين عرفوا باختياراتهم، راجع ابن الفراء، طبقات، II، 163؛ ابن قاضي شعبة، طبقات، I، 57، 319؛ ابن عابدين، شرح المنظومة، 32.

VII

أظهرت المناقشة السابقة أن المصطلحات الإجرائية قد تطورت استجابة لتعددية القواعد الشرعية والتباسها. فالمصطلحات الإجرائية لها غاية واحدة عموماً، وهي تحديد الرأي المرجعي في أي قضية مطروحة، بحيث يساوي في الواقع اختزال التعددية إلى رأي واحد. وعلى المستوى المعرفي، يبدو هذا التحديد، إضافة إلى اللغة التي يعبر عنها، نقيضاً ثنائياً للاجتهاد. وفي حين أن هذا الأخير قد خلق التعددية، فإن الأول حاول قمعها، أو على الأقل، تقليصها إلى الحد الأدنى. إذن، فالاجتهاد رُبط سببياً بالمصطلحات الإجرائية لأنه كان بالنسبة لها بمثابة المولّد التاريخي والمعرفي.

تطور علم المصطلحات أيضاً بالترافق مع التطور الهائل في التاريخ الشرعي الإسلامي، أي مع ظهور المذهب بوصفه كياناً مذهبياً متكاملًا. وقبل ظهور المذهب كان الفقهاء، بوصفهم قضاة ومستشارين فقهيّين، يلجؤون إلى أية مجموعة من التعاليم المفضلة لديهم دون أن يكونوا ملزمين بأي مذهب بعينه؛ وهذا ما تمّ عرضه بإسهاب في الفصلين الثاني والثالث. لاحقاً، على أية حال، عندما بلغ المذهب مرحلة النضج، توجب على الفقهاء أن يقتصروا على تلك الآراء المعترف بها على أنها آراء مرجعية للمذهب. ولكن عند تلك المرحلة من التطور، برزت الحاجة إلى تصنيف المراتب في الآراء المتنافسة. هذا التصنيف، أو، بصورة أدق، هذا التفويض المرجعي، استلزم تطويراً في ما أطلقنا عليه اسم المصطلحات الإجرائية. وقد رأينا أن الفوراني (ت 1068/461) اعتُبر واحداً من الفقهاء الرواد الذين أخذوا على عاتقهم تقليب وجوه الآراء في مسعى منه لتوليّ التصحيح⁽¹⁶⁵⁾. بالطبع لا نستطيع أن نتبنى هذه الرواية في معناها الظاهري، ذلك أننا نعرف بأن هنالك آخرين انهمكوا في هذا الحقل قبل ولادة الفوراني بزمان. ويُذكر أيضاً أن محمد بن ورقة البخاري (ت 385/995) دأب على تبني الآراء الوجوه التي اعتبرها صحيحة⁽¹⁶⁶⁾. وثمة فقهاء، في

(165) السبكي، طبقات، III 225؛ ابن قاضي شهبه، طبقات، J، 266. راجع الفصل الثالث، القسم II، فيما سلف.

(166) السبكي، طبقات، II، 168.

مراحل أبكر، ومن شتى الأطياف والاتجاهات، كانوا قد ميّزوا فعلاً بين الآراء، واعتبروا بعضها، ولو بشكل نادر، مرجحاً⁽¹⁶⁷⁾. ولكن ليس من قبيل الصدفة أن يلتزم الفوراني صراحةً، والبخاري مواربةً، بالتحديد الأقدم للصحيح؛ وليس صدفة أيضاً ألاّ ينخرط في هذا الحقل الفقهاء الذين سبقوا البخاري، لأنه عمل تأويلي ممنهج، وسابق لتطور المذهب.

ثمة معلم بارز يتمثل في غموض المصطلحات الإجرائية بالذات، وقد نشأ ذلك رداً على غموض الأحكام الشرعية. لقد بيّنا بشكل حاسم، كما أعتقد، أن هذه المصطلحات قد انغمرت بفعل استخدامات متعددة المستويات كان لها أن تجعل الصيرورة المرجعية ونتائجها أداء ذاتياً محضاً. ليس من المبالغة أن نعتقد بأن الفقهاء ربما فضلوا تطوير معايير موضوعية يمكن من خلالها تحديد الرأي المرجعي في أي قضية مطروحة. بمعنى آخر، ما أود الإشارة إليه هو أنه إذا كان الفقهاء قد أخفقوا في تحديد معايير كهذه، فليس لأنهم لا يريدون ذلك، بل إن فشلهم في التوصل إلى هذه المعايير الموضوعية، كان (رحمة) حسب تعبيرهم، لأنها كانت ستختصر الخلاف الفقهي حول أية قضية إلى رأي مرجعي واحد. إن الاختلاف في الرأي، الذي نجم عن هذا الفشل، قد سمح للشرعة الإسلامية بمواكبة التغيير، وهو الموضوع الذي سنتناوله باستفاضة في الفصل الأخير.

(167) راجع مثلاً، الطحاوي، مختصر، 394، 440، وأماكن أخرى من الكتاب.

المفتي والفقيه - المصنف والتغيير الفقهي

I

ليس شأننا الأول هنا تبيان أن الشريعة الإسلامية مرّت بتغيرات في مراحل مختلفة من تاريخها أو في مناطق معينة تخضع لولايتها؛ مع أن هناك مسوغاً كافياً للقيام بذلك، باعتبار أن الثقافة الإسلامية الحديثة ظلت تنكر صراحة، وحتى وقت قريب، بأن تكون هذه الشريعة قد مرت بأي تطور مشهود، فما بالك بتطور جوهري بعد فترة التكوين والتدوين. بل سننطلق متجاوزين الحدود الضيقة لهذا الموضوع لنركز على كيفية حدوث التغيير ومن هم المخولون للقيام بهذه العملية آنذاك. فمن خلال تفسير كفيات التغيير الفقهي، نستطيع المرء أن يثبت، ومن باب أولى، ليس فقط حدوث التغيير فعلاً، بل أيضاً أنّ وسيلة التكيف معه تمثل ملمحاً جوهرياً، وبنوياً حقاً، للشريعة الإسلامية.

وقبل أن نمضي أبعد، من الملائم إيراد ملاحظة أولية، إنما مهمة، وهي أن الفقهاء المسلمين والثقافة الفقهية الإسلامية بوجه عام لم يختبروا فقط التغيير الفقهي بالمعنى الملموس للكلمة، كما سنرى في حينه، بل أيضاً وعوا التغيير بوصفه أحد الملامح المميزة للشريعة. فالمجتمع (كذلك الحال مع الفرد) قد يعاني ظاهرة ما وقد يساهم فيها بفعالية، مع ذلك لا يتمكن من التعبير عن هذه التجربة بشكل واعٍ، ويظل بالتالي غير مدرك للعمليات الجارية التي ينخرط فيها هذا

المجتمع. ومن المؤكد أن ذلك لم يكن حال التغيير الشرعي في الإسلام، فلقد كان لدى الفقهاء المسلمين وعي دقيق بحدوث التغيير القانوني وبالحاجة إليه، وعبروا عن هذا الوعي بحكم من مثل «تغير الفتوى بتغير الزمان» أو عبر الرأي غير الملتبس بأن القانون عرضة للتعديل وفقاً «لتغير الزمان أو لتغير أحوال المجتمع»⁽¹⁾.

II

من الضروري أثناء تحديدنا لكيفيات التغيير الفقهي والقائمين به، وهو بؤرة اهتمام هذا البحث، أن نميز بين أهم أربعة أدوار شرعية سادت الثقافة الإسلامية الفقهية. تحديداً القاضي والمفتي والفقهاء - المصنف والأستاذ. نادراً ما وجدت هذه الأدوار بمعزل عن بعضها بعضاً. فالفقيه قد يجمع بين اثنين أو ثلاثة أدوار وربما جمع بينها جميعاً، دع عنك غيرها من الأدوار الثانوية المساعدة⁽²⁾. والمذهل أنه بعد القرن الثاني/الثامن كان أساطين صنعة الفقه عادة ما يبرعون أو، على الأقل، ينجحون في اشتغالهم بالأدوار الأربعة جميعاً. وعموماً لم تكن مهنة الفقيه تُعدُّ مكتملة دون أدائه جميع هذه الأدوار، مع أن دور القاضي لم يكن لدى عدد من مشاهير الفقهاء يبدو شرطاً مسبقاً لتسُّم سدة النجاح. ونرى المثال النموذجي على تمام الصنعة لدى كمال الدين بن الزمكاني (توفي 1326/727) الذي عُدَّ في أواخر حياته رأس الشافعية السورية، ويقال إنه برع مفتياً وأستاذاً وأنه ولي القضاء في حلب وصنَّف عدداً من الكتب الفقهية⁽³⁾. وينطبق هذا الوصف أيضاً على سيرة

(1) من أجل نقاش معمق لهذا الموضوع راجع ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين*، III، 14 - 70، I، 110 وما يليها. راجع أيضاً فتاوى قاضي خان، I، 2 - 3؛ وخير الدين الرملي *الفتاوى الخيرية لنفع البرية*، I، 3؛ ابن عابدين، *نشر العرف*، 114 - 46؛ ابن عابدين، *الحاشية*، I، 69؛ ومصادر مذكورة في ملاحظات 104 - 111، أدناه.

(2) في الحقيقة قد يقوم الفقيه بأدوار ثانوية أخرى مثل كاتب العدل، وأحد الأمثلة البارزة على ذلك أبو جعفر أحمد بن محمد سلامة الطحاوي الحنفي، الذي برع في هذه الوظيفة، وعمل أيضاً مصنفًا وقاضياً. راجع التميمي، *الطبقات السنية*، II، 49 - 52.

(3) النعيمي، *الدارس*، I، 31 - 32؛ مقدسي، *الظهور*، 95، 159، 168.

ابن سُرَيْج⁽⁴⁾ وتقي الدين السبكي⁽⁵⁾ وشرف الدين المناوي (توفي 1356/757)⁽⁶⁾ وسراج الدين البلقيني (توفي 4102/805)⁽⁷⁾ إذ كانوا جميعاً قضاة ومفتين بارعين وأساتذة ومصنّفين في أصناف شتى.

إن الوضع المعرفي الراهن في الدراسات الشرعية الإسلامية يجعل أي تعقيب عام على طبيعة أدوار المفتي أو القاضي أو الأستاذ في الشرع أمراً غير ضروري⁽⁸⁾. لذلك يبدو أن من المطلوب قول كلمة ما عن الفقيه من حيث

(4) السبكي، طبقات، II، 87 - 96.

(5) ابن قاضي شهبة، طبقات، III، 47 - 53.

(6) المرجع نفسه، III، 1.

(7) المرجع نفسه، IV، 42 - 52.

(8) حول هذه الوظائف والأدوار، راجع E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2nd ed. (Leiden: E.J. Brill, 1960), 100ff., 219ff.

E. Tyan, «Judicial Organization,» in Majid Khadduri and Herbert Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington: D.C.: The Middle East Institute, 1955), 236-53,

259-71. تيان، «النظام القضائي»، في تحقيق ماجد خدوري وهيربرت لين سي، *الشرعية في الشرق الأوسط* (واشنطن، 1955)، Khalid Masud et al., eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), 8-15, 20-26.

وافتاؤهم (كامبريدج، 1996)، مقدسي، *الظهور*، 148 - 59، 197 - 201، وفي أماكن أخرى؛ J. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahārī Mamlūks, 662/1264-789/1387* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1985), 3-6, 8-10, 19-27.

جي. نيلسن، قضاء علماني في دولة إسلامية: ديوان المظالم في ظل المماليك البحرين، 662/1264 - 789/1387 (اسطنبول، 1985)، R.C. Repp, *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Oxford: Ithaca Press, 1986).

ر. سي. ريب، مفتي اسطنبول: دراسة في تطور الهرمية بين العلماء العثمانيين (أكسفورد، مطبعة ودار إيتاكا: 1986)، J.H. Escovitz, *The Office of Qādī al-Qudāt in Cairo under the Bahārī Mamlūks* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984), 131-62.

جي. هـ. إسكوفيتز، دور قاضي القضاة في مصر إبان عهد المماليك البحرين (برلين: كلاوس شفارتز فيرلاغ، 1984).

التصنيف المهني. إن تبجيل الكلمة المكتوبة في الإسلام يقتضي اعتبار الكتابة من قبل المتعلمين أمراً يستحق كل تقدير. لأن الكتابة (التصنيف)⁽⁹⁾ كانت تُعدُّ عملاً دينياً في خدمة العلم⁽¹⁰⁾، وكانت كتابة الرسائل (البحثية)، طولها وقصرها، تمثل جزءاً أساسياً من أية سيرة مهنية فقهية لامعة. فليس هناك ترجمة كاملة لسيرة حياة في مؤلفات طبقات الفقهاء إلا وتتضمن قائمة بالرسائل التي كتبها صاحب الترجمة؛ ومجرد غياب مثل هذه القائمة عن الترجمة لها معانٍ كثيرة. فعدم الاشتغال بالتصنيف يُعدُّ نقصاً يعانيه المشتغل في الفقه. إذ يقال مثلاً إنه لم يتلمذ على يد زين الدين الخزرجي (توفي 1429/833) أي من التلاميذ النجباء وذلك إخفاق لا يجاريه إلا عجزه عن كتابة شيء متميز⁽¹¹⁾. فيما تميز المصادر غيره بغزارة إنتاجهم وجدارتهم في تكريس ثلث ليلهم على الأقل لأعمال التصنيف⁽¹²⁾.

كان التصنيف، بوصفه فعالية فقهية، نطاقاً حصرياً للفقهاء، فيما لا يعد التصنيف أو الكتابة شرطاً مسبقاً للقاضي أو المفتي أو الأستاذ، فليس مطلوباً من القاضي كجزء من واجبه المهني العادي أن يسجل قراراته، فما بالك بمحاضر الدعاوى القضائية، إذ يقع ذلك على عاتق الكاتب وهو موظف مهم في المحكمة⁽¹³⁾. حتى أن القاضي كان معفياً من الصياغة اللغوية التي تُسجل وفقها

(9) كان الفعل «صَنَّفَ» ومصدره «تصنيف» أكثر شيوعاً ومع ذلك فقد تم استخدام مصطلحات أخرى مثل «ألف» و«تأليف». راجع الديباج ابن فرحون، 254، 334، 335، 338، 340، 341، 348، وأماكن أخرى.

(10) Makdisi, *Rise*, 206ff. On writing books in general, see J. Pedersen, *The Arabic Book*, trans. G. French (Princeton: Princeton University Press, 1984), 20-36.

مقدسي، *الظهور*، 206 وما يليها. حول كتابة الكتب بوجه عام، راجع ج. بيدرس، *الكتاب العربي*، ترجمة ج. فرنش (مطبعة جامعة برينستون، 1984) 20 - 36.

(11) ابن قاضي شعبة، *طبقات*، IV، 96 - 97.

(12) المرجع نفسه، I، 20 - 108.

(13) Wael B. Hallaq. «The Qāḍī's *Dīwān* (*Sijill*) before the Ottomans,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61 (1998), 422f., 426. حلاق «ديوان القاضي (سجل) قبل العثمانيين» نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، عدد 61 (1998) 422 وما يليها، 426.

قرارات المحكمة ومحاضرها؛ فهي أيضاً من اختصاص الكاتب. كذلك لا تقتضي مهنة الأستاذ الاشتغال في الكتابة على الرغم من أنه يضع مدوناته التدريسية ويشرف على تعليقات طلبته المتقدمين. وإذا كان بعض الفقهاء قد كتبوا رسائل في الفقه أثناء ممارستهم التدريس، فذلك لا ينبغي أن يعني بأية حال أن التصنيف جزء من دورهم كمدرّسين. ويظل هذا الاستنتاج صحيحاً حتى عندما يكتبون المختارات، أي الرسائل القصيرة المستخدمة في التعليم وغيره من المجالات، فعندما كتبوا مثل هذه الرسائل، كانوا يقومون بذلك بوصفهم فقهاء لا أساتذة، إذ أن معظم الأساتذة لم يكتبوا المختارات، ومع ذلك كان كثير منهم من ألمع المدرّسين⁽¹⁴⁾.

قد يقال بأن المفتي فقيه مصنف لأنه كان يؤلف الفتاوى ويكتبها، ولكن هذا الطرح ناقص في أحسن الأحوال ومضلل في أسوأها، لأن المفتي قد يكون مصنفاً بالمعنى الأضيق للكلمة. ومعظم الفتاوى تتألف من نصوص فقهية موجزة، يندر أن تفصل وتتوسع كما هو حال الجدالات الفقهية⁽¹⁵⁾. فابن الصلاح مؤلف أحد الكتب التعليمية النافذة في فن الإفتاء يحتاج بحماس عن رأيه بأن الفتاوى يجب أن تكون غير معللة وقصيرة وفي صميم الموضوع حتى لا تندرج في إطار التصنيف⁽¹⁶⁾. وبالفعل فإن أكثر الفتاوى توسعاً كانت تخلو من أساليب الاستطراد وأشكال المحاجة القائمة عادة في كتب الفقهاء. إن كون كثير من الفتاوى مؤلفة من أجوبة قصيرة جداً، مثل «نعم» و«لا»، يشير إلى محدودية وظيفة الفتوى من حيث هي خطاب مُنشأ. فقد جرت عادة كبار المفتين حين تواجههم مشكلة كثيرة التكرار أو ذات أهمية جوهرية أن ينهضوا للأمر بكتابة رسالة تضم جدالات معقدة

(14) مقدسي، الظهور، 208 «كان عمل التلاميذ [الاشتغال] متميزاً عن وظيفة أستاذ الشريعة (التدريس) وعن كتابة الكتب (التصنيف)».

(15) راجع النووي، المجموع، I، 52 - 57؛ وابن الصلاح، أدب المفتي، 141؛ وأيضاً الفتاوى الهندية، III، 309.

(16) أفصح الماوردي عن هذا الرأي أولاً ثم أخذ به ابن الصلاح في خطابه. ابن الصلاح، أدب المفتي، 144 «المفتي عليه أن يختصر جوابه فيكتفي فيه بأنه يجوز أو لا يجوز، أو حق أو باطل، ولا يعدل إلى الإطالة والاحتجاج ليفرق بين الفتوى والتصنيف».

ومطولة. وفي هذه الحال كان الفقيه يترك عمامة المفتي ليعتمر عمامة الفقيه - المصنّف⁽¹⁷⁾. لأن فن كتابة الرسالة وأشكال التصنيف الأخرى يختلف بشكل مميز عن فن الإفتاء.

يمكن القول باطمئنان إن كتب التراجم درجت كقاعدة على تصوير الفقهاء بوصفهم منهمكين في التدريس والكتابة وإصدار الفتاوى، بينما لم يكن الاشتغال في القضاء يُعدّ ضرورة من تمام الحياة المهنية الفقهية الناجحة لأن عدداً من كبار الفقهاء لم ينخرطوا فيه أبداً أو على الأقل لم يصل إلينا أنهم قاموا بذلك، وحتى لو اشتغلوا في القضاء، فإنه لأمرٌ ذو مغزى بحد ذاته ألاّ يعتبر كُتّاب التراجم نشاطهم هذا أمراً ذا أهمية. فلو كان ذلك شرطاً أساسياً، لبذل هؤلاء جهدهم حتماً للتأكيد على هذا الانجاز مثلما فعلوا إزاء التصنيف والإفتاء والتدريس. ومن الأمثلة البارزة على ذلك السيرة المهنية لأبي عمرو ابن الصلاح الذي ذاع صيته كمفتٍ وأستاذٍ ومصنّفٍ نافذٍ لكتب الفقه وغيرها⁽¹⁸⁾. فقد حاز التفوق والصيت رغم أنه لم يخدم أبداً في سلك القضاء.

في السياق المناسب سنرى أن القاضي من حيث هو قاضٍ كان له دور ضئيل، هذا إن كان له أي دور، في التغيير الفقهي ما بعد فترة التكوين، وذلك بحكم طبيعة وظيفته وحدودها المفروضة⁽¹⁹⁾. أقول القاضي من حيث هو قاضٍ لأن الأدوار الأربعة بما فيها القضاء لم تكن دائماً متميزة عن بعضها بعضاً عندما يقوم بها فقيه فرد - وهو ما كان عليه الحال دائماً. وهنا من المفيد تذكر نظرية علم الاجتماع المتعلقة بالأدوار التي تقر بممارسة مجموعة من الأدوار كلما انخرط الفرد

(17) يمكن الاطلاع على أمثلة بارزة لهذا الخطاب لدى السبكي، فتاوى، I، 453 - 461؛ II، 309، 333 - 337، 477 - 483 وفي أماكن أخرى (لاحظ أن هذه الكتابات تُعدّ في فتاوى السبكي مؤلفات لا فتاوى، راجع بوجه خاص I، 519 و II، 650). راجع أيضاً زين الدين ابن نجيم، الرسائل، تحقيق الشيخ خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، I، 519؛ ابن عابدين، مجموع الرسائل.

(18) النعيمي؛ الدارس، I، 20 - 21. ابن قاضي شهاب، طبقات، II، 144 - 146.

(19) راجع هامش 117، أدناه.

في دور وحيد⁽²⁰⁾. وكما أن أي موقع اجتماعي يكتنف نسقاً من الأدوار ذات الصلة، دون أن يكون مستقلاً عنها بتاتاً، فإن أي من، أو جميع، الأدوار الفقهية المذكورة أعلاه قد يدخل حيز الممارسة لدى ممارسة أي دور بعينه. فأستاذة القانون الدستوري في أيامنا هذه مثلاً يجب أن تدرّس الطلبة، وتتفاعل مع زملائها وإدارة جامعتها، وتنشر الرسائل الجامعية، وتؤدي واجباتها العامة عند مناقشة القضايا الدستورية. وخلال استمرارها أستاذة، قد تخدم في إحدى اللجان الفرعية الحكومية، أو تتولى دور قاضٍ أو محام. ولا يمكن فصل أي من هذه الأدوار عن الأخرى، فبوصفها مؤلفة، قد تكتب كتاباً عن قضية أساسية في القانون الدستوري؛ وبوصفها عضواً في اللجنة الفرعية، قد تُعدّ تقريراً يستند بشكل كبير، إن لم يكن بشكل كلي، إلى موضوع رسالتها الجامعية. والسؤال الذي يُطرح هنا متعلق بطبيعة تقريرها: هل هو نتاج لعملها بوصفها أستاذة أم عضواً في لجنة فرعية حكومية؟

يُطرح أيضاً سؤال مشابه في حالة المفتي الذي يساهم في خطاب يعكس حدود الفتوى بالصرامة التي حُدّت بها. فمفتي كتقي الدين السبكي أو ابن حجر الهيثمي قد ينهض لكتابة رسالة قصيرة يعالج فيها قضية ثانوية استدعت من قبل كثيراً من الفتاوى ولا زالت إشكالية، كما تمثل همّاً عاماً للمجتمع أو لقطاع منه (ما تعم به البلوى). وفي هذه الحال كيف نصنّف تلك الرسالة؟ هل هي مجرد فتوى مطوّلة من عمل المفتي؟ أم هي رسالة من عمل الفقيه - المصنّف؟ سنناقش في مكان لاحق من هذا الفصل مساهماتي المفتي والفقيه - المصنّف بشكل مطوّل، أما الآن فنكتفي بالتأكيد على أن مثل هذه الأسئلة عن مجموعات الأدوار يقع بالمقدار نفسه على عاتق المفتي في التغيير الفقهي. ووفقاً للتعريف الصارم لمهنة القاضي

(20) للاطلاع على مناقشة لنظرية مجموعة الأدوار راجع Stephen Cole, *The Sociological Orientation* (Chicago: Rand McNally College Publishing Co., 1979), 57-59. ستيفن كول، التوجه الاجتماعي، (شيكاغو: 1979)، David Dressler, *Sociology: The Study of Human Interaction* (New York: Alfred A. Knopf, 1969), 355-58. ديفيد دريسلر، علم الاجتماع: دراسة التفاعل الإنساني، (نيويورك: 1969).

(أي القاضي بوصفه منفصلاً كلياً عن الأدوار الأخرى) كانت مؤسسة القضاء بعد فترة التكوين⁽²¹⁾، على العموم، ذات أهمية هامشية في التغيير الفقهي.

القاضي من حيث هو قاضٍ كان يستمع إلى القضايا ويبت في حقائق معينة ذات صلة، وانسجماً مع هذه الحقائق، يُصدر حكمه المستند إلى رأي موثوق في مذهبه. وما أن يصدر الحكم حتى يتم تسجيله في الديوان، أي سجل محاضر المحكمة⁽²²⁾. وفي بعض الأحيان كان أحد الطرفين المتقاضين أو كلاهما يحصل على صورة عن الحكم، ولكنها لا تتمتع بأهمية شرعية تتجاوز الاهتمامات المباشرة والمستقبلية للمتقاضين. غير أن الدعاوى القضائية كانت تُعد جزءاً هاماً من الممارسة الفقهية العملية، فيما أصبح ديوان القاضي انعكاساً منطقياً لهذه الممارسة. إلا أن مراجعة وتقويم جملة التشريعات التي تتمظهر فيها الممارسة ليست من مهام القاضي، بل هي من اختصاص المفتي وربما الفقيه - المصنّف إلى حد أكبر. فإذا عمد القاضي إلى تقويم أهمية الدعاوى القضائية للممارسة الفقهية، فهو لا يقوم بذلك بوصفه قاضياً بل مفتياً أو فقيهاً - مصنفاً أو كليهما معاً.

وفي كافة الأحوال فإن التقويم يفترض منطقياً وبشكل مسبق الاطلاع على الدعاوى القضائية برمتها وذلك لا يتأتى إثر ممارسة القضاء، فنحن نعلم مثلاً أن تقي الدين السبكي اعتمد بشدة على تجربته وخبرته كقاضٍ عند إصدار فتاواه وكتب

(21) هذه ظاهرة بيّنة بذاتها في فترة التكوين، إن التغيير الشرعي خلال القرون الثلاثة الأولى من الإسلام لا يمثل جزءاً من بحثنا هذا (راجع المقدمة). وفي هذا السياق أقر بأن القضاة في ذلك العهد أو في معظمه ساهموا في ارتقاء الشرع الإسلامي، وهنا أزعّم بأن المفتي والمصنّف هما اللذان لعبا الدور الأكثر مركزية في التغيير الشرعي بعد فترة التكوين (وربما قبل نهايتها). فإذا كان الأمر كذلك، جدير بالذكر أنه بينما شكل التغيير الفقهي جزءاً لا يتجزأ من فترة التكوين كان دور القاضي آنذاك بناء الأنساق الشرعية على قاعدة التقاليد الشرعية الأقدم (غير الإسلامية)، وليس دوراً منصباً فقط على التناول التفسيري لنظام شرعي ناضج ومتجذر، لقد كان التناول التفسيري أحد المهام الأساسية للمفتي والفقيه ضمن عملية إنجاز التغيير الفقهي.

(22) راجع حلاق «ديوان القضاء...»، 422 وما يليها.

عدة رسائل حول مسائل شرعية فائقة الأهمية آنذاك. ومن المهم أن ندرك أنه فعل ذلك بوصفه مفتياً وفقياً - مصنفاً على التوالي، فليس أبداً من وظيفة القاضي (بالمعنى الحصري للكلمة) إصدار الفتاوى أو التعليق على القضايا الفقهية بما يتجاوز حدود محكمته.

إذا كان تحديد ما يشكل الممارسة السائدة ليس من مسؤولية القضاة، فإن هؤلاء القضاة، وعلى الرغم من مساهمتهم⁽²³⁾ في هذه الممارسة، لا يمكن أن يشاركوا مباشرة في التغيير الفقهي. ولكن أليس بإمكانهم المساهمة في التغيير من حيث تحليلهم تدريجياً وبشكل متزايد عن المبدأ أو الرأي المرجعي لصالح آخر قوامه ما تحصل من خبرة سابقة استخدمها الفقيه - المصنّف كتبرير للتغيير الفقهي؟

رأينا في الفصل السابق أن الممارسة السائدة كانت أحد العوامل المساهمة في إحداث التغيير الفقهي. فإذا تواتر الأخذ برأي كان ضعيفاً في السابق، وظلّ يحقق انتشاراً واسعاً، فسيرقى إلى مصاف الرأي المرجعي المعروف بالرأي الصحيح أو المشهور حسب المذهب المعني. وهنا يُطرح السؤال التالي: هل ساهم القضاة في الممارسة التي تم بمقتضاها ترقية رأي هامشي نسبياً إلى رأي له منزلة مرجعية؟ وهذا السؤال يحيلنا إلى سؤال آخر: هل كان القضاة من حيث هم قضاة يأخذون بآراء مرجعية أخرى في القضايا التي ينظرون فيها وقت اتخاذ القرار؟ إذا كان الجواب بالنفي، فمن الصعب القول إنهم لعبوا أي دور في التغيير الفقهي، حيث لا يمكن أن يكون لهم دور إلا في هذا المجال؛ وإذا كان الجواب بالإيجاب، يطرح آنثذ سؤال آخر: هل كان القضاة من حيث هم قضاة مسؤولين عن ترك الآراء الموثوقة لصالح آراء أقل صحة؟ ليست الإجابات على هذه الأسئلة هيئة أبداً، لأن المستوى الحالي لمعرفتنا بالعمليات المتضمنة في قرار القاضي يترك الكثير من الجوانب بدون حسم. وبذلك يظل جوابنا تقريبياً ومستنداً إلى الدليل غير المباشر.

(23) كما سوف نرى في المقطع VII أدناه فقد خالف القضاة المذاهب الراسخة أحياناً فيما يبدو لنا من منظور بعدي إطلاقاً للمراحل الجنينية من التغيير الفقهي، ولكن أثر هذه المشاركة الأولية سيكون ضئيلاً لولا مساهمة المفتي و/أو المصنّف اللذين صاغوا التغيير وشرعناه.

نحن نرى أن القاضي من حيث هو قاضٍ لم يكن، في التحليل الأخير، حُرّاً في الانصراف عما يعتبر من صحيح الرأي في مذهبه. وحتى عندما لا يتوفر الاتفاق العام على مسألة أو قضية معينة، فليس من شأن القاضي عموماً أن يقرّر أي الرأيين له الغلبة المرجعية. وعندما يقوم القضاة بذلك أحياناً، فإنهم يفعلون ذلك ليس بالضرورة انطلاقاً من دورهم كقضاة بل كفقهاء بأدوار أخرى، وخصوصاً المفتي الذي يتمتع بدور مركزي في المحاكم الشرعية. علاوة على ذلك بينّا في الفصل الثالث، ثم في هذا الفصل، بناءً على الدليل المستمد من أمهات كتب الفقه، بأن القاضي يسعى بشكل منتظم إلى الاستشارة الفقهية للمفتي. ومنذ القرن الثاني/الثامن استقرّ الرأي بأن القاضي قد يكون أو لا يكون مشرعاً عالي التأهيل، فيما لم يكن الأمر كذلك بالنسبة للمفتي. وخلال تلك المرحلة المبكرة، وحتى لاحقاً، غالباً ما كان المفتي يُعتبر مرجعاً نهائياً في التفسير. بينما لا يصل القاضي إلى هذا المستوى العالي. لقد شجع الشافعي القضاة على استشارة الفقهاء المؤهلين، أي المفتين الذين وضعهم في عداد المجتهدين⁽²⁴⁾، وربما مثّل الحنفي الجصاص الرأي الشائع في هذا الموضوع عندما أكدّ على وجوب أن يستشير القاضي الفقهاء ويستمع لآرائهم⁽²⁵⁾، عندما تتطلب منه القضية الماثلة اختيار الرأي الأصح والمناسب أكثر من غيره. وبالفعل يشهد تاريخ التشريع الإسلامي على الدور المركزي للمفتي بالنسبة إلى عمل القاضي، وكفي هنا إيراد معظم الفتاوى التي نُشرت حتى الآن، إذ أن معظمها يُظهر أنها كانت نتيجة استفتاء القضاة للمفتين بغية إصدار أحكام في دعاوى قضائية⁽²⁶⁾.

إذا لم يكن من مسؤولية القاضي الانصراف عن صحيح الرأي إلى آراء أضعف أو البتّ بأن شيوع تطبيق رأي أضعف يجب أن يرقى به إلى مستوى الرأي

(24) الشافعي، الأم، VI، 287.

(25) الجصاص، أدب القاضي، 37، 39، 42، 43، 101 - 102، 105، 106، راجع أيضاً ابن مازة، شرح أدب القاضي، 76 - 77.

(26) كان بعض المفتين حين يستفتيهم القضاة بمسألة صعبة يلجؤون إلى مفتين أكثر كفاءة، والمقصود هنا أن المرجعية النهائية كانت للمفتي وليس للقاضي.

الصحيح، فلا يمكن اعتباره، من حيث هو قاضٍ، عاملاً في التغيير الفقهي بأي معنى من المعاني. ولكن هذا الزعم يجب أن يظل في هذه المرحلة غير نهائي، لأننا نعلم أن القضاة انصرفوا تدريجياً عن آراء معينة صحيحة في مذاهبهم، وأن ذلك الانصراف مثل نواة التغيير الفقهي. مع ذلك، يتطلب الأمر أن يصوغ كل من المفتي والفقهاء هذا التغيير ويبررانه، وبدون مساهمة الفقهاء فإن المراحل الأولى من التغيير الفقهي، التي أطلقتها ممارسة القضاة، لن تؤتِ أكلها. لذلك يظل أكثر دقة القول بأن القضاة إذا ساهموا في بعض حالات التغيير الفقهي فإن مساهمتهم في أحسن الأحوال شرط لازم غير كاف أبداً.

كذلك لا يمكن القول بأن أستاذ الفقه، من حيث دوره الفقهي المستقل أيضاً، كان منخرطاً في التغيير الفقهي أكثر مما كان القاضي. بالطبع كان هناك بعض الأساتذة المندرجين في عداد الفقهاء المساهمين في صياغة الاستجابات الفقهية للتغيرات الاجتماعية وغيرها، ولكنهم بالأحرى لم يفعلوا ذلك بوصفهم أساتذة من حيث هم أساتذة، بل مفتين أو فقهاء - مصنّفين. فالأستاذ يُعلّم طلاب الفقه ويكتب أعمالاً مكثّفة تفيدهم في دراستهم، وقد يناقش في حلقاته بعض القضايا الفقهية من منطلق ما ندعوه الآن - مستفيدين من إدراك الأمر بعد حصوله - بالتغيير الفقهي، ولكن صياغة التغيير الفقهي لم تكن جزءاً من دوره كمدرّس.

بما أننا أخرجنا القاضي والأستاذ من دائرة العوامل المهمة في التغيير الفقهي، لم يعد لدينا سوى المفتي والفقهاء - المصنّف. وستتناول هاتين الفئتين من الفقهاء اللتين لعبتا حقاً دورين متميزين في العملية وقامتا بجُلّ، إن لم يكن بمجمل، مهمة صياغة الاستجابة الفقهية للتغيرات الاجتماعية وغيرها. وسنبداً بالفتوى بوصفها أداة فقهية اجتماعية ثم نتابع مناقشة دور المفتي في تنظيم التغيير في الأحكام. وبما أن التغيير الفقهي يرتبط كلياً بالواقع الاجتماعي، من الأفضل أن نناقش الأصول الاجتماعية لباب الفتوى والآلية التي تصبح بواسطتها جزءاً من الفقه، والدور الذي لعبه المفتي والفقهاء - المصنّف في تعديل الأحكام. فإذا نجحنا في تبيان أن الفتاوى تمثل الواقع الاجتماعي وتنبت منه، وأن هذه الفتاوى كانت تندمج بشكل منتظم

ضمن مؤلفات فقه الفروع - الذخائر الصالح لى المذاهب - عندها نكن قء نبحنا في إثبات أن الأحكام كانت تتساقق عموماً مع الضرورات الاجتماعية ءائمة التغير.

وخلال النقاش القادم يجب أن يظل واضحاً أن هناك ءورين متميزين في عملية انتقال الفتوى من منطلق أصلها الاجتماعي إلى مستقرها النهائي في مؤلفات الفقه الأساسي؛ أولهما: الانتهاء بإصدار الفتوى ونشرها وهو بالتالي ءور المفتي. وثانيهما التوصل إلى الاستيعاب النهائي للفتوى ضمن مؤلفات فقه الفروع وهذا ءور الفقيه - المصنّف. وعبر عملية الانتقال هذه تمت صياغة التغيير الفقهي وإنجازه بوجه عام.

III

تألف الفتوى في صيغتها الأساسية من سؤال أو استفتاء موجه إلى الفقيه (المفتي) مع الجواب الذي قءمه هذا الفقيه. وعندما يكون السؤال مكتوباً على ورقة - كما جرت العادة⁽²⁷⁾ - ءعى الورقة «ورقة الاستفتاء» أو «كتاب الاستفتاء»، وهو الأندر⁽²⁸⁾.

أما عندما يقدم الجواب على الورقة نفسها، تأخذ الوثيقة اسم «رقة الفتوى»؛ وكثيراً ما جمعت فتاوى كبار الفقهاء ونشرت في كتب⁽²⁹⁾. وينصبّ اهتمامنا هنا على هذه الفتاوى. ويمكن تصنيف مجموعات الفتاوى المنشورة حتى الآن في فئتين: تضم الأولى ابن الصلاح⁽³⁰⁾ والونشريسي والسبكي وابن رشد والعلمي والنووي⁽³¹⁾، حيث تم الحفاظ على السؤال والجواب بصبغتهما ومحتواهما الأصلي إلى هذا الحد أو ذاك. أما الفئة الثانية فقد خضع السؤال

(27) راجع النووي، المجموع، I، 48، 57.

(28) للاطلاع راجع، الفتاوى الهندية، III، 309؛ وابن الصلاح، أءب المفتي، 168 - 169.

(29) راجع فقرة 9 في المقطع الحالي، أءناه.

(30) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق عبد المعطي قلعجي، مجلءان، (بيروت: ءار المعرفة، 1986).

(31) محي الدين شرف الدين بن يحيى النووي، فتاوى الإمام النووي المسماة بالمسائل =

والجواب فيها لتغييرات منهجية كما لدى الشيخ نظام والكردي على سبيل المثال⁽³²⁾. وسوف نشير إلى الفتاوى من النوع الأول بالفتاوى الأولية فيما ندعو الفئة الأخرى بالمُعَدلة، وهناك عدة مؤشرات توحى بأن الفتاوى الأولية كانت نتاج واقع اجتماعي محدد ولملموس:

1 - تبدأ جميع الفتاوى بكلمات من مثل «السؤال.....». يلي ذلك في نهايته «الجواب.....» بعض الفقهاء أمثال ابن رشد اعتادوا بدء إجاباتهم بصيغة «تصفحت سؤالك ووقفت عليه» أو ما يشبه ذلك⁽³³⁾، إن وجود هذه الصيغة في الفتاوى لا معنى له إذا افترضنا أن الفتاوى الأولية مجرد بنات خيال الفقهاء.

2 - جميع الفتاوى تقريباً تدور حول شخص أو أشخاص في ظروف خاصة جداً⁽³⁴⁾، ولا تحتوي الفتاوى المُعَدلة أو أي نص فقهي آخر (ما عدا بالطبع سجلات المحكمة) ذلك القدر من التفاصيل التي نجدها في الفتاوى الأولية. كما تبرز واضحة الإحالة الدائمة إلى الواقع الفعلي والممارسات الفقهية وغيرها في عدد من مجموعات الفتاوى⁽³⁵⁾.

3 - كثيراً ما تُذيل الفتوى بتعليق إضافي للمفتي الذي أصدرها أو بسؤال آخر

= المنشورة، تحقيق محمد الحجار (المدينة المنورة: دار السلام، 1985). راجع الهوامش أدناه بالنسبة للمجاميع الأخرى.

(32) راجع سيرة الحياة أدناه.

(33) هذه هي الصيغة القياسية التي استخدمها ابن رشد، وهناك تنويعات لها. راجع فتاواه، I، 143 (تصفحت أرشدنا الله وإياك سؤالك ووقفت عليه)، 160 (تصفحت رحمنا الله وإياك سؤالك هذا ونسخة العقد الواقع فوقه ووقفت على ذلك كله)، 164 - 165 - 166، 172، 177، 183 (تأملت سؤالك هذا ووقفت عليه)، وأماكن أخرى؛ نوازل العلمي، I، 130، (تأمل محبكم ما سطرتموه فوق، مع الرسم بيد الحامل)، 145، 157، وأماكن أخرى.

(34) للاطلاع على الأمثلة راجع فتاوى السبكي، II، 26، 29، 30، 31، 34، 35، 40، 43، 50، 51، 61، 62، 67، وأماكن أخرى؛ فتاوى ابن رشد، I، 159 وما يليها، 167 - 69، 171 - 173، 190 وما يليها، 196 وما يليها، 202 وما يليها، 206؛ II - III، 1260 - 75، وأماكن أخرى؛ نوازل العلمي، I، 46 وما يليها، 50 وما يليها، 53، 54، 57 وما يليها، 63، 74، 80 وما يليها، 94 وما يليها، 123 وما يليها، وأماكن أخرى.

(35) راجع المراجع المذكورة في الحاشية السابقة.

يطرحه المستفتي على الرقعة نفسها حيث يجب عليه الفقيه أيضاً⁽³⁶⁾.

4 - كثيراً ما تشير الفتاوى الأولية إلى قضايا ليست وثيقة الصلة بالقانون ومع ذلك فإنها تنبع من الواقع الفعلي. كالأسئلة المتعلقة بالنقود والموازن (الدينار الناصري والدينار السوري مثلاً)⁽³⁷⁾ إلا أن الأهم هو الإشارات العرضية لأسماء الأشخاص ذوي العلاقة بالقضية التي استوجبت الفتوى⁽³⁸⁾ غير أن هذه الأسماء نادراً ما تورد، ولو كان الأمر خلاف ذلك فلن يكون هناك إلا مجال ضئيل للشك، هذا إن وُجد، في حقيقة هذه الفتاوى. فندرة تسجيل الأسماء يجب ألا تذهب بنا إلى الاستنتاج بأن الفتاوى منتزعة من الواقع الاجتماعي أو من بنات خيال الفقهاء. إذ كان من الشائع، كما سنرى في حينه، حذف الأسماء كلياً، وعندما يكون هناك ضرورة لها تستبدل بأسماء افتراضية (زيد وعمرو غالباً)⁽³⁹⁾ علاوة على ذلك فإنه وبلاستناد إلى تحليل آلاف من الفتاوى العثمانية الصادرة بين القرنين الخامس عشر والعشرين، اكتشف أنه على الرغم من حذف أسماء المستفتين من السؤال والجواب فإن الجهة الخلفية من رقعة الفتوى كثيراً ما تحتوي إشارات ليس فقط إلى أسماء المستفتين بل أيضاً إلى جرفهم ومدنهم وأحيائهم التي يسكنون⁽⁴⁰⁾. وكما سنرى فيما بعد فإن عادة حذف الأسماء ذات مغزى خاص ولها أيضاً وظيفة مهمة، لأن الفتوى ليست مجرد رأي فقهي عابر صدر بشأن مناسبة أو غرض محدد، بل أيضاً بيان تشريعي رسمي يتجاوز الحالة الفردية وواقعها

(36) راجع على سبيل المثال فتاوى ابن الصلاح، II، 416، 428؛ أوريل هايد، «بعض جوانب الفتوى العثمانية»، نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، 32 (1969)، 42 - 43؛ فتاوى ابن رشد، I، 540 - 41.

(37) فتاوى ابن الصلاح، II، 433، 434؛ فتاوى السبكي، II، 35. راجع أيضاً الحاشية 34 فيما سلف.

(38) راجع على سبيل المثال المراجع المذكورة فيما سلف عن السبكي.

(39) Heyd، «Ottoman Fetva»، 41؛ R.C. Jennings، «Kādī, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri»، *Studia Islamica*, 48 (1978)، 134، 135.

هايد «الفتوى العثمانية»، 41؛ ر.سي. جينينغز، «حدود سلطات القاضي القضائية في القرن السابع عشر، قيسارية العثمانية» الدراسات الإسلامية، 48، (1978)، 134، 135.

(40) هايد «الفتوى العثمانية»، 36، 38، 41.

الدينوي⁽⁴¹⁾، مما يفسر لماذا حرص الفقهاء وأتباعهم والمحاكم على تسجيل الفتاوى التي أصدرها المفتون⁽⁴²⁾.

5 - غالباً ما يكون السؤال مُصاغاً بلغة فقهية رفيعة مما يدفع إلى الظن بأن الفتوى ليس لها جذور في الواقع الفعلي، ولكن المفتين بوجه عام كانوا يجيبون عن الأسئلة التي كتبها أناس ضليعون بالشريعة بمن فيهم فقهاء محترفون⁽⁴³⁾. ويقال إن بعض الفقهاء كان من عادتهم رفض الإجابة عن الأسئلة ما لم تكن مصاغة ومكتوبة على يد فقيه خبير يقطن البلدة نفسها كما المستفتي⁽⁴⁴⁾. وحسبما تنص الكتب التعليمية المختصة بأساليب الإفتاء (أدب المفتي والمستفتي) فإن من كتب السؤال يجب أن يكون بارعاً في صياغته؛ فيعلم أي المصطلحات ملائمة ومقبولة وأياً يجب تفاديها من الوجهة الشرعية. وألا يكون خط يده مُفرط في الكبر أو الصغر، وعليه أن يستخدم لغة بعيدة عن التحريف⁽⁴⁵⁾. وفي العهد العثماني كان معظم متقليدي منصب شيخ الإسلام يرفضون تلقي الاستفتاءات التي كتبها أشخاص عاديون، وأكثر من اشتهر في التاريخ العثماني شيخ الإسلام أبو السعود الذي كتب رسالة تحتوي تعليمات موجهة خصيصاً إلى الكتّاب والموظفين المعنيين بفن صياغة أسئلة الفتوى⁽⁴⁶⁾. ويقال إن كثيراً من المفتين النابهيين من أمثال

(41) ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 53، 56؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، I، 36، 38.

(42) راجع الحاشية 52 أدناه.

(43) النووي، المجموع، I، 57؛ هايد «الفتوى العثمانية»، 42 - 43، 51؛ أيضاً David Powers، «Fatwās as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez»، *al-Qanṭara*, 11 (1990)، 308. ديفيد باوزر «الفتاوى كمصادر للتاريخ القانوني والاجتماعي: نزاع حول موارد الوقف من فاس القرن الرابع عشر»، القنطرة، 11 (1990)، 308؛ ابن صلاح، أدب المفتي، 169 - 171.

(44) راجع على سبيل المثال، قول النووي في المجموع، I، 57. انظر أيضاً ابن الصلاح، أدب المفتي، 170 - 171، حيث يلاحظ أن إعادة كتابة الاستفتاء كان ممارسة شائعة لدى المفتين.

(45) النووي، المجموع، I، 57.

(46) هايد «الفتوى العثمانية»، 50 - 51.

أبي اسحق الشيرازي الشهير اعتادوا على إعادة صياغة الأسئلة بلغتهم هم⁽⁴⁷⁾. ويوصي أدب الإفتاء، في حال كون السؤال غامضاً أو مفرط العمومية، بأن على المفتي أن يستجوب السائل حول القضية ويعيد صياغة السؤال وفقاً لذلك، وعندها فقط يقدم الإجابة⁽⁴⁸⁾.

- 6 - كثير من الفتاوى الأولية تتعامل مع النزاعات الدائرة حول نوع أو آخر من العقود. وأغلب هذه الفتاوى تتضمن نسخة من ذلك العقد. حيث يشير المفتي في جوابه إلى بنود ذلك العقد⁽⁴⁹⁾. إن قراءة تلك العقود لا تدع مجالاً للشك بأن هذه النزاعات زجت أناساً حقيقيين في مواجهة أوضاع حقيقية.
- 7 - لما كان من الوظائف الرئيسية للفتوى تأييد أحد الطرفين في الدعوى المنظورة، فقد كان شائعاً تسجيل الفتاوى في سجل المحكمة المعروف باسم «ديوان القاضي»⁽⁵⁰⁾. وقد أورد جينيفر وهاید أن كل الفتاوى في العهد العثماني كانت تسجل في سجلات المحكمة وأن كثيراً منها كان يحفظ في «الفتوى خانة»⁽⁵¹⁾، وهذا الأمر، بالإضافة إلى اهتمام المفتين وأتباعهم بنسخ

(47) النووي، المجموع، I، 48.

(48) المرجع نفسه.

(49) راجع المقطعات العربية في الحاشية 18 فيما سلف؛ نوازل العلمي، I، 40، 127، 167، وأماكن أخرى؛ فتاوى ابن رشد، I، 171 - 173، 289 - 290، 323 وماتلها، 331، 346، وأماكن أخرى؛ For Maqi، *Ba'alawj, Boghyat al-Nusterstidj*, 274. documents in *Fatwas*, see Subki, *Fatwa*, I, 462-63, 465-68, II, 60, 62ff., 158ff.; powers, «Fatwas as Sources», 298-99 and passim.

(50) حول اعتماد القاضي على فتوى المفتي راجع ابن عابدين، حاشية، V، 359، 360، 365؛ محمد أمين بن عابدين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، مجلدان، (القاهرة: المطبعة الميمونية، 1893)، I، 3؛ ديفيد باورز «حول الاستعراض القضائي في الشرع الإسلامي»، مجلة القانون والمجتمع (*Laws socieh perview*)، 2، 26، (1992) 330 - 332 وما يليها. وحول أهمية ليس فقط وجود سجل خاص بإجراءات المحكمة بل أيضاً سجل خاص بالقاضي، راجع محمد بن عيسى المناصف، تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام (تونس: دار التركي للنشر، 1988)، 67، 68؛ ابن أبي الدم، أدب القضاء، 71، 75 - 76. انظر أيضاً حاشية ابن عابدين، V، 370.

(51) جينيفر، «القاضي والمحكمة»، 134؛ هايد، «الفتوى العثمانية»، 51 - 52.

الفتاوى⁽⁵²⁾، يفسر بقاء عدد كبير ليس فقط من الفتاوى الفردية بل أيضاً من مجموعات كاملة من هذه الوثائق⁽⁵³⁾.

8 - تبدو بعض الفتاوى افتراضية، أي تتعامل مع مسائل «مدرسية» أو مسائل تعالج شؤوناً نظرية كلياً. لكن الفحص المتأن للمصادر يكشف أن لهذه الفتاوى جذورها في حالات واقعية تتعلق معظمها بنزاعات فقهية بين الأفراد. وهذه المسألة المثارة هنا تشكل سؤالاً نموذجياً عن مؤهلات المفتين. فمع أن هذا السؤال يعكس النقاشات النظرية جداً في مؤلفات النظرية الفقهية، أي أصول الفقه، فهو ينبثق من الخلافات الشرعية الفعلية حين يحاول أحد الخصوم أن يطعن بأهلية المفتي الذي أصدر فتوى لصالح الطرف الخصم⁽⁵⁴⁾. وقد يكون الحافز نفسه وراء سؤال يتعلق فيما إذا كان أحد الآراء قد جرى تبنيه من قبل مرجع فقهي معترف به أم لا. مرة أخرى نقول إن الهدف الكامن وراء مثل هذه الأسئلة هو الحصول في صيغة فتوى على تأكيد أو نقض لفتوى أخرى عبّرت عن ذلك الرأي فإن لدينا من الأسباب الداعية للاعتقاد بأن هذه الفتاوى تمثل جزءاً لا يتجزأ من إجراءات المحكمة⁽⁵⁵⁾.

9 - غالباً ما كانت فتاوى الفقهاء الكبار تجمع في مجلدات مرتبة على ما يبدو بالترتيب الذي صدرت به⁽⁵⁶⁾. ويلاحظ النووي أنه اتبع في ترتيب فتاواه تسلسل ورود

(52) حول مناقشة المفتين لفتاوى مع تلامذتهم ونسخ التلاميذ لفتاوى أساتذتهم، راجع النووي، المجموع، I، 34، 48. وحاجي خليفة، كشف الظنون، II، 1218، 1219 - 20، 1221، 1222، 1223؛ ابن رشد، فتاوى، III، 1517؛ الفتاوى الهندية، III، 309.

(53) في كشف الظنون، II، 1283، وما يليها، يسجل حاجي خليفة لا أقل من 160 عنواناً لمجاميع الفتاوى. ويسجل عمر الجديدي في مؤلفه محاضرات في تاريخ المذهب المالكي (الرباط: منشورات عكاظ، 1987)، 105 - 110، على الأقل 80 عنواناً لكتب الفتاوى المالكية.

(54) ابن رشد فتاوى، III، 3، 1274 - 1275؛ باورز «Judicial review» الاستعراض القضائي، 330 وما يليها.

(55) راجع على سبيل المثال، فتاوى السبكي، II، 44، 83 وما يليها، 325 وما يليها، 422، وأماكن أخرى؛ باورز «الفتاوى كمصادر»، 298 - 300، 306 - 325، 330 - 332؛ باورز «الاستعراض القضائي»، 330 وما يليها.

(56) وجد الكثيرون أن من الجدير ذكر حقيقة أن الفتاوى كانت ترتب حسب ورود =

الأسئلة ويعبر عن أمله بتولي بعض الدارسين فيما بعد ترتيبها وفقاً لما درجت عليه تقليدياً كتب الفقه. وقد قام بهذا الأمر بعد ذلك ابن إبراهيم العطار⁽⁵⁷⁾، أما فتاوى ابن رشد المتوفرة لنا الآن في طبعة منقّحة فلا تتبع أي ترتيب منطقي أو تداولي. فيكون نزاع على عقار ما موضوع إحداها فيما تتعلق الفتوى التالية بالزواج أو القتل. إن الترتيب العشوائي لكثير من مجموعات الفتاوى يوحي بأنها سُجلت بالترتيب الزمني لصدورها، ومن الواضح أن هذا الترتيب غير كافٍ ضمن ثقافة تميل بشدة إلى الترتيب المنهجي للمواد الفقهية. فنحن نعلم مثلاً أن محمد بن هارون الكناني وعبد الرحمن القيسي أعادا ترتيب فتاوى ابن رشد وفقاً لمواضيع الفقه وأن القيسي أعاد ترتيب فتاوى ابن الحاج بالأسلوب ذاته⁽⁵⁸⁾. كما أن الكناني ومحمد بن عثمان الأندلسي لخصا فتاوى ابن رشد وأثناء ذلك يبدو أنهما أعادا ترتيب المواضيع المبحوثة هناك⁽⁵⁹⁾.

10 - يوحى تحليل الفتاوى في العهد العثماني وفي أزمنة وأمكنة أخرى أن الرسائل المؤلفة حول الإفتاء كانت عملية واقعية جداً كما يتفق وصف هايد للإفتاء في العهد العثماني (باستثناء بضع قضايا تتصل بأعلى الهرم السياسي) مع القواعد الموضوعية في تلك الرسائل، علاوة على ذلك، وحتى بدون الإثبات

= الأسئلة. فقد اقتطف حاجي خليفة (كشف الظنون، II، 1223) من مقدمة ابن نجيم لمؤلفه الفتاوى الزينية ما يلي: «أجبت عن المسائل على الترتيب الذي سئلت به منذ أن جلست للإفتاء عام 965هـ (1557م). ثم قررت ترتيبها على نحو ترتيب مؤلفات الفقه. وقد بلغت 400 إن لم نذكر تلك التي لم أتمكن من تدوينها» وفي الفتاوى الموصلية يقدم ابن عبد السلام أسئلة كان قد أجاب عنها عندما سكن الموصل. ويقال بأن فتاوى أبو عبد الله الخياطي «أجوبة لأسئلة مسؤول عنها». ويقال إن نجم الدين النسفي ضمن الفتاوى النصفية أجوبة «جميع الأسئلة التي سئل عنها في حياته إضافة للتي أعطاه إياها الآخرون» (المرجع السابق، II، 1219، 1223، 1230). راجع أيضاً الحواشي 57 - 59، أدناه.

(57) حاجي خليفة، كشف الظنون، II، 1230؛ النووي، فتاوى، II. ظلت فتاوى الغزالي مثلاً مجهولة بمعظمها ولم تلفت انتباه الفقهاء. راجع حاجي خليفة، كشف الظنون II، 1227.

(58) راجع مقدمة محقق فتاوى ابن رشد، I، 89.

(59) المرجع نفسه، للاطلاع على حالات أخرى من إعادة الترتيب والاختصار راجع حاجي خليفة كشف الظنون، II، 1223، 1229.

الذي يقدمه العهد العثماني وغيره من الأدلة، فإن قراءة الرسائل تترك انطباعاتاً متميزاً بأنها نتاج أوضاع حقيقية وممارسة قضائية فعلية. فالقواعد الواردة فيها مهياة بشكل يضمن ممارسة عادلة و كفؤة ومنظمة من جانب الفقيه والوسائل. وهناك انتباه كبير لقضايا تدور حول الحد من سوء استخدام النمط... ومنع تزوير وثائق الفتاوى⁽⁶⁰⁾. فليس هناك مسوّغ لوجود هذه القضايا في الرسائل إن كانت الفتاوى مجرد إنشاء عقلي تأملي ومثالي يُنتجه الفقهاء.

أخيراً نلاحظ في ممارسة الإفتاء سمة متميزة حازت على أهمية كبيرة في التراث الإسلامي بعد القرن الأول للهجرة، وتجد هذه السمة تعبيرها في الحكم بوجود عدم إصدار فتوى في مشكلة لم تحدث بعد في الواقع الفعلي⁽⁶¹⁾. ويمكن للمرء أن يجادل بأن التأكيد المتكرر على هذا الحكم يوحى بوجود حاجة لتدخل مهني من أجل كبح طرح أسئلة حول حالات افتراضية. ولكن الدليل الذي قدمته الفتاوى الأولية لا يؤيد هذا الزعم، مع ذلك يمكن القول بأن عدداً قليلاً من هذه الفتاوى وضعت لمعالجة حالات افتراضية. إن الزعم القائل بالأصول الافتراضية للفتاوى ضعيف لثلاثة أسباب على الأقل: أولها أن ما ذُكر من العواقب الأخلاقية والدينية للتأمل في قضايا افتراضية كانت خطيرة إلى حد يجعل من انتهاك الحكم بوجود عدم طرح قضايا افتراضية أمراً غير سائد ولا متكرر؛ فهذا الحكم لم يكن فقط مسلّمة فقهية مركزية بل أيضاً والأهم من ذلك أنه كان مبدأ دينياً.

ثانيها: أن عدداً ضخماً من الفتاوى كان موجهاً للمحكمة⁽⁶²⁾. حيث لا

(60) ابن الصلاح، أدب المفتي، I، 73، 74، 78 - 81.

(61) طيان، تاريخ، 219. الفتاوى الهندية، III، 309.

(62) حول أهمية الفتاوى في قاعة المحكمة راجع الحاشية 38 فيما سلف و R.C. Jennings، «Limitations of the Judicial Powers of the Kādī in 17th C. Ottoman Kayseri»، *Studia Islamica*, 50 (1979)، 157ff., 176ff., 179 ر.سي. جينينغز «حدود سلطات القاضي القضائية في القرن السابع عشر، قيسارية العثمانية» الدراسات الإسلامية، 50 (1979)، 157 وما يليها، 176 وما يليها، 179؛ «Kādī, Court»، Jennings. جينينغز «القاضي والمحكمة»، 134 وما يليها؛ حاشية ابن عابدين، V، 359، 360، 365؛ ابن عابدين العقود الدرية، I، 3؛ ابن الصلاح، أدب المفتي، I، 71.

مكان للتأملات الافتراضية. فليس من مصلحة أي من طرفي النزاع تشويه الدعوى لأن من شأن ذلك أن يدفع بالقاضي إلى تجاهل الفتوى برمتها. وقد نفترض أن التشويه في حالة الإفتاء كان يحدث التماساً لفتوى تكون في صالح المستفتي⁽⁶³⁾، وبما أننا نفترض أن الناس لا تتصرف بما يتعارض مع مصالحها، لا يمكن لحالات التشويه أن تكون وفيرة العدد، عدا عن أنه من غير المحتمل أن تفلت من تدقيق القاضي الذي من واجبه تحري حقائق القضية.

وثالثها: في كل مجموعات الفتاوى الأولية المتوفرة لدينا كانت أغلبية الفتاوى ملتزمة من قبل قضاة ومفتين⁽⁶⁴⁾. ومن الواضح أن الفتاوى التي يلتزمها القضاة يكون مصدرها الدعوى التي ينظرون بها، أما الفتاوى التي يلتزمها المفتون فتتضمن عادة أسئلة فقهية صعبة تطرحها في أغلب الحالات دعاوى المحاكم حيث يوجهها المفتي إلى مفت آخر أقدر منه (لاحظ أن الكلمة الأخيرة في عملية التفسير لا تزال للمفتي).

IV

ما أن تصدر الفتوى المؤلفة من حكم مستند إلى الواقع الاجتماعي الملموس حتى تدمج في كتب المسائل الفقهية (الفروع)⁽⁶⁵⁾، وتمثل هذه الكتب من الناحية التقنية أعلى مصدر كمراجع شرعية. ومع أنها تتفاوت في مرجعيتها المذهبية إلا أنها تمثل بمجملها المذهب الفقهي المعياري للمدارس. ما من شك أن الأحكام والمبادئ المتضمنة فيها كانت عموماً صحيحة، ومع ذلك، فكما رأينا في الفصل السابق، فإن الصحة أو الشرعية كانت خاضعة لتصنيف تراتبي ناجم عما دعونه

(63) غالباً ما واجه المفتون محاولات إساءة عرض القضية في الاستفتاء فكانوا يحتاجون عند الشك بذلك بالقول في البداية «إذا كان الأمر كما ذكرتم . . .» ونفترض أن الهدف من هذه العبارة تحذير القضاة من التباين بين الحقائق الفعلية للقضية ووصف المتقاضين لهذه الحقائق. راجع على سبيل المثال فتاوى ابن رشد، I، 166، 191، 192، 195، 307، وأماكن أخرى؛ نوازل العلمي، I، 74، 78، 110، 354، وأماكن أخرى.

(64) راجع مثلاً مجموعات فتاوى تقي الدين السبكي وابن رشد والونشريسي.

(65) ما هي الفتاوى التي تم دمجها والتي لم تدمج مسألة سنناقشها في المكان الملائم.

منظومة المصطلحات الإجرائية. وبشكل إجمالي فإن كتب الفروع كانت تحتوي على النسخة «الضابطة» من الشريعة وبذلك أصبحت المرجع المعياري الموثوق في الفقه.

كما رأينا في الصفحات الافتتاحية من الفصل السابق أن الآراء الفقهية لأتباع المذاهب الأربعة المتأخرين كانت تُعد جزءاً لا يتجزأ من المذهب المرجعي المتضمن في أعمال الفروع. وفي نقاشنا لدور الفتاوى في فقه الفروع نحتاج للاستشهاد بمثال واحد، وفي حالتنا أخذنا المذهب الفقهي الحنفي، ولكن يجب أن يكون واضحاً أن ما يقال عن هذا المذهب يصح بشكل متساوٍ على المذاهب الثلاثة الأخرى، مع إجراء ما يلزم من التبديل طبعاً.

ثالث المستويات الثلاثة في المذهب الحنفي ما سمي (الوقائع) أو (النوازل)، أي القضايا الفقهية التي لم يعالجها الأولون وحلّها فيما بعد اللاحقون من الفقهاء⁽⁶⁶⁾. ومن الواضح أن هذه القضايا كانت جديدة والفقهاء الذين «سئلوا عنها» وقدموا الحلول لها «كانوا كُثُراً»⁽⁶⁷⁾. ويذكر حاجي خليفة بأن أول كتاب جمع هذه القضايا معاً هو «كتاب فتاوى النوازل» لأبي الليث السمرقندي (ت 383/993)⁽⁶⁸⁾، وحسب السمرقندي نفسه فإن الكتاب يتألف من فتاوى (تحلّى بمسائل الفتاوى)⁽⁶⁹⁾. وهنا أول إشارة واضحة إلى أن الفقه الأساسي كان يتضمن فتاوى الفقهاء اللاحقين. ومما له مغزى هنا أنه بالرغم من جميع المحاولات المبذولة للمحافظة على وحدة المستويات الثلاثة كلها، لم يكن أهل الفقه موفقين دائماً في ذلك. فنحن نعلم أن كثيراً منهم بعد أبي الليث السمرقندي صنفوا كتباً جمعوا فيها فتاوى من المستوى الثالث للفروع غير أن بعض الفقهاء المتأخرين

(66) راجع الفصل الثاني، القسم III، فيما سلف.

(67) راجع حاشية ابن عابدين، I، 69.

(68) كشف الظنون، II، 1281. راجع أيضاً حاشية ابن عابدين، I، 69. ويقال بأن هذا المؤلف يضم فتاوى ابن رستم ومحمد بن سماعة وأبو سليمان الجوزجاني وأبو حفص البخاري ومحمد بن سلامة ومحمد بن مقاتل وأبو نصر القاسم بن سلام.

(69) فتاوى السمرقندي، 1.

صنف هذه الفتاوى ضمن المستويين الآخرين للمذهب الشرعي الحنفي، أي (ظاهر الرواية) و(النوادر). ومن الأمثلة على ذلك فتاوى قاضي خان والخلاصة⁽⁷⁰⁾. كما أنه لأمر ذو مغزى أن بعض الفقهاء وجد مما يستحق ذكره وتقريره لجوء رضي الدين السرخسي في محيطه أولاً إلى تسجيل المذاهب المرجعية للمؤسسين ثم النوادر، لتعقبها الفتاوى بعد ذلك⁽⁷¹⁾. إن عدم التزام كتب مرموقة، مثل فتاوى قاضي خان (معروفة أيضاً بالفتاوى الخانية)⁽⁷²⁾، بالتصنيف الصارم الذي يتبناه المذهب الفقهي الحنفي أمر ذو دلالة، ويشير إلى أنه بينما كان من المستحسن عموماً أن تفصل النوادر وظاهر الرواية عن الفتاوى إلا أن أهمية الفتاوى كانت تتجاوز مثل هذه الاعتبارات.

إن القول بأن الفتاوى كانت تُستوعب بشكل منتظم في كتب الفروع يؤيده دليل آخر. لننظر فيما يلي:

- 1 - يقول ابن نجيم في تعليقه على كتاب النسفي أن قصده ليس فقط استيعاب التعليقات الأخرى على (كنز الدقائق) بل أيضاً فتاوى عدد الفقهاء، ليتضح أنه اعتمد لهذه المهمة على ما لا يقل عن عشرين من مجاميع الفتاوى مرجعاً له⁽⁷³⁾.
- 2 - يذكر النووي أن الشيرازي ضَمَّن في مذهب «الفتاوى المقطوعة» والتي فهمها على أنها فتاوى ثابتة الصحة في مذهبه. كما يشير النووي في المقام نفسه أنه ضَمَّن «فتاوى أصحابنا»⁽⁷⁴⁾.

(70) حاشية ابن عابدين، I، 69.

(71) المرجع نفسه.

(72) لحسن بن منصور الأوزجندی قاضي خان. راجع قائمة المراجع.

(73) وتشمل (المحيط) للسرخسي و (الذخيرة) لابن مازة، و (البدائع) و (النوادر والزيادات) و (الفتاوى) لقاضي خان و (الظهيرية) لمحمد بن أحمد الحنفي و (الولوالجية) لإسحق بن أبي بكر الولوالجي و (الخلاصة) لسراج الدين بن الملقن و (البزازیة) لابن البزاز الكردي، و (العمدة) و (العدة) للصدر الشهيد، (مآل الفتوى) و (ملقط الفتوى) لنصر الدين السمرقندي، (الحاوي القدسي) لنجم الدين القزويني، (قنية العالم) لمحمد بن مسعود و (السراجية) لسراج الدين الأوشي. راجع زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 8 مجلدات (القاهرة: المطبعة العلمية، 1893)، I، 2 - 3.

(74) النووي المجموع، I، 3، 5.

3 - في تعليقه على منهج النووي، وهو كتاب واسع الاستخدام، يضم شهاب الدين الرملي ليس فقط آراء كثير من فقهاء الشافعية بل أيضاً فتاوى أبيه الذي درس على يديه، وكذلك الفتاوى التي تثبت منها الأب بعد مراجعتها⁽⁷⁵⁾. وقد أصبح شرح الرملي مرجعاً شائعاً لدى التلاميذ والقضاة والمفتين⁽⁷⁶⁾.

4 - في تذييله لشرح الرملي منهج النووي يضم نور الدين الشبرمليسي فتاوى تاج الدين السبكي وفتاوى والده تقي الدين السبكي وكذلك فتاوى البلقيني، ويقول الشبرمليسي عن هذه الفتاوى بأنها ذات مكانة مرجعية مرموقة في المذهب الشافعي⁽⁷⁷⁾.

5 - يذكر الفقيه المالكي محمد الحطاب بأن مختصر خليل بن إسحق قد «أوضح القضايا التي صدرت كفتاوى» وضمّن الحطاب شرحه المختصر عدداً كبيراً من الفتاوى التي أصدرها عدد من الفقهاء المميزين مثل ابن رشد والبرزلي⁽⁷⁸⁾.

6 - في رسالة تختص بالتزامات العقود والصفقات اعتمد الحطاب بشدة على عدد من مجاميع الفتاوى الأساسية مثل فتاوى ابن رشد والبرزلي وابن الحاج⁽⁷⁹⁾.

7 - وفي كتاب آخر اختص بالأضرار والضمانات، أقرّ المجتهد الحنفي محمد ابن غانم البغدادي أنه اعتمد على «مجاميع الفتوى الموثوقة» (الكتب المعتبرة في الفتوى)⁽⁸⁰⁾.

(75) راجع كتابه نهاية المحتاج، I، 9 - 10.

(76) المرجع نفسه، I، 2.

(77) راجع حاشيته على نهاية المحتاج: شرح المنهج، مطبوع على هامش نهاية المحتاج للرملي، I، 41 - 42 (بيروت، إعادة النشر).

(78) راجع عمله مواهب الجليل، VI، 32، 36، 37، 48، 49، 55، 75، 93، 94، 285، 287، وما يليها وفي أماكن أخرى.

(79) راجع كتابه تحرير الكلام في مسائل الالتزام، تحقيق عبد السلام محمد الشريف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984)، 79 - 80، 85 وما يليها، 88، 89، 93، 99، 105، 106، 113، 114، وما يليها، 177، 182، 192، 207، 224، 231، وأماكن أخرى. لاحظ أن الفتاوى التي جمعها البرزلي والتي لم تحرر حتى الآن تخص عدداً من الفقهاء.

(80) راجع كتابه مجمع الضمانات، 2.

8 - ضَمَّنَ المجتهد المالكي ابن سلمون الكناني في عمله العقد المنظم للحكام وهو من كتب الفروع المُعدَّة لاستخدام القضاة «الفتاوى الفردية» (النوازل الفردية)⁽⁸¹⁾.

9 - كذلك فإن ابن عابدين في كتابه حاشية على رد المحتار اعتمد بشدة على الفتاوى وضَمَّها إلى عمله لأنه من بين أمور أخرى «خشي أن تضيق رُقَع الفتاوى»⁽⁸²⁾، مما يوحي بأن ابن عابدين يمتلك وثائق أصلية للفتاوى. علاوة على ذلك، فقد علّق أنه بالإضافة إلى إطلاق يده في استخدام الفتاوى في عمله، فإنه كان يحيل بشكل مستمر إلى كتابات فقهاء الشريعة، الذين كرسوا أنفسهم لدراسة وإصدار الفتاوى، بمن فيهم ابن الهمام وابن أمير حاج والرملي وابن نجيم وابن شلبي وإسماعيل الحائك والحانوتي⁽⁸³⁾.

V

والآن إذا أدمجت الفتاوى في كتب الفروع، فإن ذلك يطرح ثلاثة أسئلة تتعلق بهذا الموضوع: أولاً كيف دُمجت هذه الفتاوى في كتب الفروع؟ ثانياً ما هي الفتاوى التي اعتبرت ملائمة لهذا الدمج؟ وثالثاً لِمَ تم دمجها؟

للإجابة عن السؤال الأول يجب أن نستحضر ثانية تمييزنا بين فتاوى أولية وفتاوى معدلة أو بين مجموعات من الفتاوى الأولية والمعدلة. ولقد رأينا أن الفتاوى توضع على هيئة سؤال يوجهه إنسان عادي أو مختص بالشريعة ليقوم الفقيه بتقديم إجابته عنه. وقد وجدت بعض هذه الفتاوى الأولية طريقها إلى كتب الفروع عبر سبيلين أحدهما مباشر والآخر غير مباشر. ولدينا مثالان عن السبيل المباشر حيث ضَمَّنَ الخطاب⁽⁸⁴⁾ في كتابيه في الفروع «مواهب الجليل»

(81) مجلدان (القاهرة: المطبعة الأميرية الشرفية، 1883/1301)، I، 2.

(82) يبدو أن الخوف من ضياع الفتاوى كان منتشرًا. راجع على سبيل المثال باعلوي، بغية المسترشدين 3، الذي أنهى مؤلفه، ومع ذلك، استمر يلحق به الفتاوى الجديدة التي أصدرها هو وفقهاء آخرون «خوفاً من ضياعها».

(83) راجع حاشيته، I، 3 - 4.

(84) راجع الحاشيتين 79 - 80 فيما سلف.

و«تحرير الكلام» فتاوى لابن رشد، كما ضَمَّن الرملي فتاوى والده في شرحه لمنهاج النووي⁽⁸⁵⁾.

كانت الفتاوى الأولية تُجمع بشكل منتظم على يد الفقهاء أنفسهم أو تلاميذهم أو أصحابهم. وقد تقتصر هذه المجموعات على مفتٍ واحد أو تضم فتاوى أولية لعدد (كبير أحياناً) من المفتين، ومن الأمثلة عن النموذج الأول فتاوى ابن رشد والنووي والسبكي أما النموذج الثاني فتمثله كتب الوشريسي والعلمي والبرزولي⁽⁸⁶⁾. وكقاعدة عامة فإن الفتاوى الأولية الموجودة ضمن النموذجين لم تخضع لأي تحقيق على الرغم من وجود استثناءات لذلك⁽⁸⁷⁾.

أما السبيل الآخر غير المباشر فيتضمن عملية مطوّلة من جمع وتحقيق وتلخيص للفتاوى من أجل دمجها في مجموعات لا تتعلق بفتاوى فقهاء محددين وإنما بجمع مواد إفتائية لتشكيل مؤلف فقهي. وقد أشرنا لهذا النوع من الفتاوى من قبل باسم الفتاوى المُعدّلة. ويقال على سبيل المثال بأن أبا الليث السمرقندي في كتابه (النوازل) والناطفي في كتابه (مجمع النوازل) و(الواقعات) قد جمعا فتاوى الأئمة المؤسسين الأوائل وكذلك فتاوى الفقهاء من أمثال محمد بن شجاع الثلجي ومحمد بن مقاتل الرازي وجعفر بن علي الهندواني⁽⁸⁸⁾. كما يقال بأن حسام الدين البخاري ضَمَّن كتابه (الواقعات الحسامية) ليس الفتاوى الواردة لدى السمرقندي والناطفي فقط بل أيضاً تلك التي أصدرها المفتون المتأخرون⁽⁸⁹⁾. وينتمي إلى هذا الصنف عدد عظيم من المجموعات التي طُبِعَ منها (الفتاوى الخانية) لقاضي خان و(الفتاوى البزازية) لمحمد البزازي الكردي و(الفتاوى الهندية) التي جمعها عدد من العلماء بإشراف فقيه الشافعية

(85) راجع الحاشية 75 فيما سلف.

(86) راجع قائمة المراجع أدناه.

(87) راجع على سبيل المثال ملاحظات المحقق على فتاوى ابن رشد حيث يبدو أن البرزلي حقق أو اختصر بعض فتاوى ابن رشد (I، 177، 185، 207، 211، 231 وأماكن أخرى).

(88) حاجي خليفة، كشف الظنون، II، 1220، 1281؛ حاشية ابن عابدين، I، 69.

(89) حاجي خليفة، كشف الظنون، II، 2، 1228؛ N. Aghnides, *Mohammedan Theories*.

الشيخ نظام⁽⁹⁰⁾. ويتضح من المصادر أن الفتاوى الفردية الواردة في هذه المجموعات خضعت لكثير من التحقيق والاختصار. ولدينا ما نقوله بهذا الشأن هنا، وهو أن الفتاوى الواردة في هذه المجموعات تم استيعابها في الشروح من كتب الفروع كما وثقت في حالة ابن نجيم الذي استوعب ما لا يقل عن عشرين من هذه المجموعات في عمله (البحر الرائق)⁽⁹¹⁾.

مثلما مرّت الفتاوى الأولية بتحول كبير أثناء استيعابها في كتب الفروع فإنها خضعت لتعديل مماثل عند تحولها من فتاوى أولية إلى فتاوى مُعدّلة. فالمرور من المرحلة الأولية إلى المرحلة الثانوية أو المُعدّلة يتضمن عمليتي «التجريد» و«التلخيص»⁽⁹²⁾. ويبدو أن مصطلح «التنقيح» كان مستخدماً للجمع بين هاتين العمليتين معاً⁽⁹³⁾. ويتضمن التجريد تخليص الفتوى الأولية من العناصر غير الأساسية بالنسبة لكتاب الفروع أو مجموعة الفتاوى المعدلة. فمع أن الفقهاء عموماً لم يذكروا التعليل الذي قادهم إلى الرأي الذي عبّرت عنه الفتوى⁽⁹⁴⁾، إلا أن بعضاً منهم ضمّن فتاواه تصريحات مفصلة نسبياً عن التعليل الفقهي⁽⁹⁵⁾. ويشير

184, *of Finance* (New York: Columbia University Press, 1916), أغنيس

النظريات المالية الإسلامية، (نيويورك: جامعة كولومبيا، 1916)، 184.

(90) حول هذا الأخير راجع جوزيف شاخ «حول عنوان فتاوى علمگیری» في تحقيق سي.

إي. بوسورث، إيران والإسلام (إدنبرة: مطبعة جامعة إدنبرة، 1971)، 475 - 478.

(91) راجع الحاشية 73 فيما سلف.

(92) حول التجريد راجع النووي، المجموع، I، 1، 57؛ حاجي خليفة كشف الظنون، II،

1887. حول التلخيص راجع مقدمة فتاوى ابن رشد، I، 89؛ باعلوي، بغية

المسترشدین، 2. والتلخيص موثق أيضاً في مؤلف ابن زياد، كتاب غاية تلخيص المراد

من فتاوى ابن زياد، المطبوع على هوامش بغية المسترشدین، 79 وما يليها.

(93) كما يعبر عن ذلك عنوان ابن عابدين، العقود الدرية في تنقيح الحامدية، راجع أيضاً

الحاشية السابقة.

(94) لم يكن من المستحسن إدخال طروحات وتعليلات تؤدي إلى الرأي. راجع النووي

المجموع، I، 52، 57؛ ابن الصلاح، أدب المفتي، 141؛ الفتاوى الهندية، III، 309.

جدير بالذكر أن ابن الصلاح أوصى بجواب قصير غير معلل حتى لا تختلط الفتوى

بالتصنيف الذي هو مهمة الفقيه - المصنّف لا مهمة المفتي.

(95) راجع على سبيل المثال فتاوى ابن رشد، I، 357 وما يليها؛ 446 وما يليها، 461، =

«التجريد» إلى عملية حذف مثل هذه التفاصيل⁽⁹⁶⁾، بالإضافة إلى أية أسماء حقيقية أو افتراضية قد تكون مذكورة. كما يشتمل «التجريد» على حذف كل الكلمات والتعابير غير وثيقة الصلة بالفقه مثل الصيغ الدينية و«سئل...» «فأجاب...» وأية كلمات تمهيدية تشير إلى أن الفقهاء قد تمعنوا في قراءة الفتوى ودراساتها. ولما كانت كثير من الفتاوى تحتوي وثائق فقهية، وخصوصاً العقود، فإن عملية التجريد تتولى حذفها أيضاً. وبما أن الحذف الكامل لوثيقة ما قد يشوه الحقائق والفقه في الفتوى (صورة الفتوى) فقد لجؤوا إلى عملية أخرى هي التلخيص.

حتى نشرح عمليتي التجريد والتلخيص سنناقش فتوى أصدرها ابن رشد، ثم دمجت فيما بعد في كتب فقيهين - مصنفين هما الخطاب وابن سلمون الكنانى، حيث يتألف النص الأصلي للفتوى⁽⁹⁷⁾ من 248 كلمة بينما النسخة المعدلة⁽⁹⁸⁾ من 110 كلمات:

وسئل أيضاً - رضي الله عنه - عن رجلين تشاجرا، اسم أحدهما أبو الوليد واسم الثاني عبد الملك، فجرح أبو الوليد عبد الملك بسكين كانت عنده فاتبع عبد الملك أبا الوليد الذي جرحه فأدرك أخاً له اسمه محمد، ومع عبد الملك قريب له اسمه عمر فأمسك له محمداً أخاً أبي الوليد وقال له: اقتله ضرباً فجرحه، ودمى كل واحد منهما على صاحبه: دمی عبد الملك على أبي الوليد، ودمی محمد أخو أبي الوليد على عبد الملك وقريبه عمر الذي حبسه، وثبتت التدميتان جميعاً إلا أن البيّنة التي شهدت بتدمية محمد على عبد الملك وقريبه عمر لم تعاین الجرح الذي به، ومات محمد من جراحه، فأراد الوليد أن يثأر لدم أخيه محمد على عبد الملك وعمر، وليس له بالحضرة من يقسم معه عليهما إلا أنه يدعي أن له

= 617؛ II، 1196 وما يليها؛ فتاوى السبكي، II، 187 وما يليها. في العادة كانت الفتاوى التي تحتوي تعليلاً شرعياً تصدر بناءً على طلب قاضٍ أو مفتٍ آخر، وفي هذه الأحوال، تكون الفتوى من التصنيف وليس من الإفتاء ضرورة. راجع الحاشية السابقة.

(96) راجع على سبيل المثال، ابن عابدين، العقود الدرية، I، 2؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، II، 1887؛ النووي، المجموع، I، 57. راجع أيضاً الخطاب، مواهب الجليل، VI، 94، (1 - 12): «مجرد أقوال مالك».

(97) فتاوى ابن رشد، I، 575 - 577.

(98) الخطاب، مواهب الجليل، VI، 271.

ابني عم ببلد آخر، فهل يقتل عبد الملك بالقسامة قبل أن تبرأ جراحه التي دُمى بها على أبي الوليد أو يؤخر حتى تبرأ؟

فأجاب على ذلك بأن قال: تصفحت السؤال، ووقفت عليه، وتدمية محمد على عبد الملك وقريبه عمر عاملة وإن لم يعاين الشهود الجرح الذي به إن ثبت بغيرهم أنه كان مجروحاً، ولا يقتل عبد الملك بالقسامة حتى يبرأ من جراحه التي دُمى بها على أبي الوليد، لأن في ذلك إبطال ما وجب لأوليائه من القسامة على قاتله⁽⁹⁹⁾. والواجب في ذلك أن يسجن المدمى عليهم ثلاثتهم: أبو الوليد وعمر وعبد الملك. فإن صح عبد الملك من جراحه، ووجد أبو الوليد من بني عمه من يقسم معه أقسموا على عمر وعبد الملك، وقتلوهما جميعاً بالقسامة لأن هذا مما يقتل فيه الاثنان بالقسامة، وإن مات عبد الملك من جراحه أقسم أبو الوليد مع من وجد من بني عمه على عمر، وقتلوه بقسامتهم، وأقسم أيضاً أولياء عبد الملك على أبي الوليد، وقتلوه بقسامتهم. وبالله التوفيق.

من هنا فصاعداً يأتي الفقيه - المصنّف فيلائم الفتوى بإخضاعها لمتطلبات خطابه، ففي الأقسام التي تعالج فقه الجنايات من مواهب الجليل يقدم الخطاب نسخة مختصرة عن الفتوى بوصفها قضية فقهية (فرع) تندرج في فئة الجروح، فبعد أن استشهد بآبن رشد فيما يخص قضية أخرى يقول:

وقال ابن رشد في نوازه⁽¹⁰⁰⁾ أيضاً:

رجل أوقع جرحاً بآخر، وجرح أخ الرجل الأول مع قريب له. أمسكه القريب وقال للأول «اضربه فاقتله» فجرح الرجل فمات، فأراد أخوه الاقتصاص لموته، فهل يمكن إعدام الرجل الجريح وقريبه بناءً على يمين الشهادة قبل أن تشفى الجراح التي وقعت به أم يجب أن يسجن حتى يتعافى؟

أجاب: لا يجب إعدام الجريح حتى تشفى جراحه لأن ذلك يختزل

(99) لأنه لو مات بسبب جراحه، فمن حق أقاربه المطالبة بدمه، فلو نفذ حد القتل بعبد الملك مباشرة، لكان من المستحيل إثبات أن جراحه مميتة وبذلك يحرم الأقارب حقهم.

(100) يُقصد الفتاوى، والكلمتان مترادفتان ومستعملتان بشكل متبادل، وبالمعنى الحرفي النوازل ومفردها نازلة وهي المحن التي تحل بالمستفتي، أما الفتاوى فهي حلول تلك المحن، ولكن هذا التمييز لا يراعى دائماً في الخطاب الشرعي.

حقوق أهله من حيث عقاب قاتله⁽¹⁰¹⁾. والأخرى أن يُسجن المعتدون الثلاثة، فإذا شفي الأول من جراحه يحلف أخ القتل مع أحد ابني عمه عليه وعلى قريبه وبذلك يُعدمان باليمينين⁽¹⁰²⁾.

في هذه النسخة المحررة لم تُحذف أسماء المتخصصين فقط بل أيضاً تفاصيل رأى الحطاب أن لا علاقة لها بالفقه. فحقيقة أن الجرح حصل «بسكين تعود» لأبي الوليد وحقيقة أن محمد هو أخو أبو الوليد وقد ذكرت مرتين حذفت من نص الحطاب المنقح. كما حذفت حقيقة أن الشهود لم يشهدوا بالجرح الحقيقي وأن شهود أبي الوليد غير متواجدين لسكنهم في بلدة أخرى. لاحظ أيضاً أن الاستفتاء المقدم لابن رشد يبدو وكأنه صيغ على يد شخص غير بارع في المسائل الفقهية. ودليل ذلك وجود تكرار وتفاصيل غير ذات صلة في نص السؤال، ولكن قيام الحطاب بالتجريد والتلخيص يحول الفتوى من مسألة فقهية تتعلق بحالة خاصة ضمن سياق محدد إلى مسألة مجردة تناسب الدمج في كتاب فروع معياري.

نأتي الآن إلى سؤالنا الثاني: ما هي أنواع الفتاوى التي ضُمّت في كتب الفروع؟

في الإجابة عن هذا السؤال يجب أولاً أن نلفت الانتباه إلى حقيقة مركزية حددت طبيعة الكتب التي تعالج الفقه الأساسي سواء أكانت الفروع أو مجاميع الفتاوى الأولية والمعدلة، وهي أن الهم الأبرز لدى مصنفي هذه الكتب هو استيعاب المسائل الفقهية التي تعتبر ضرورية وذات صلة بالعصر الذي تمت فيه الكتابة. ودليل ذلك ليس فقط استيعاب أحدث الفتاوى في كتب الفروع بل أيضاً في الإصرار المثابر لجميع هؤلاء الفقهاء - المصنّفين على ضرورة تضمين أعمالهم القضايا واسعة الحدود (ما تعم به البلوى) والمتصلة بالحاجات المعاصرة، وكذلك تلك التي لها صلة ضئيلة، أو عديمة الصلة، بالجماعة وحاجاتها⁽¹⁰³⁾.

(101) راجع الحاشية 99 فيما سلف.

(102) الحطاب، مواهب الجليل، VI، 271 - 272.

(103) حول استبعاد مبادئ قانونية غير «متداولة» راجع الرملي، الفتاوى الخيرية، 1، 3؛ =

ويضمّن قاضي خان في فتاواه فقط تلك القضايا التي يتكرر حدوثها (يغلب وقوعها)، أو تمس الحاجة إليها، وتدور عليها واقعات الأمة. وهذه القضايا تعود إما إلى الأئمة المتقدمين أو إلى الفقهاء المتأخرين⁽¹⁰⁴⁾. ويبلغنا الزيلعي أنه اختار التعليق على (كنز الدقائق) لأنه اعتبره الخلاصة الأسمى التي تشتمل على ما يحتاج إليه من الوقائع. ويبيّن في تعليقه أنه أضاف قضايا شرعية ثمة حاجة إليها وتعود إلى الفقهاء المتأخرين⁽¹⁰⁵⁾. ويورد الرملي أن النووي، في تعليقه على محرّر الرافعي، دمج القضايا التي يُحتاج إليها وتلك التي أغفلها الرافعي لتشتمل (زاد... ما أخلّ به من الفروع المحتاج إليها)⁽¹⁰⁶⁾. ويروى بشكل واسع، ومستحسن، أن ابن الصلاح أكد أنه حين تواجه المفتي أو القاضي مشكلة لها حلّان في المذهب، صالحان بالدرجة نفسها، يجب أن يلجأ إلى الحل الأحدث زمنياً⁽¹⁰⁷⁾.

إن المبدأ القائم على وجوب إحلال رأي أحدث محل آخر أقدم زمنياً، ولهما الصلاحية نفسها، يلقي تأييداً كبيراً في مصادرنا. وهذا المبدأ، حسبما أوجزه الفقيه الحنفي قاضي خان، لاقى القبول في المذاهب الأربعة كلها. ويوضح أنه إذا وُجد حل القضية في ظاهر الرواية دون اختلاف، ينبغي عندئذ تبنيه. ومن جهة أخرى، إذا كانت القضية محط خلاف، ينبغي على الفقيه أن يلجأ إلى مذهب

= أبو عبد الله محمد بن حارث الخشني، أصول الفتيا في الفقه، تحقيق محمد مجدوب (بيروت: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، 44.

(104) قاضي خان، فتاوى، I، 2. للاطلاع على مقارنة شبيهة، راجع العلمي، نوازل، I، 18. يرى حاجي خليفة، في كشف الظنون، II، 1282 - 1283، أن مصطلح المتأخرين يشير إلى المفتين الذين لمعوا بعد القرن الرابع / العاشر.

(105) عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق: شرح كنز الدقائق، 6 مجلدات (بوراق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313 / 1895)، I، 2. للاطلاع على عبارات أخرى راجع، الكردي، فتاوى، IV، 2؛ الموصلي، الاختيار، I، 6. كذلك فإن النووي بعد أن أكمل المجلدات الثلاثة الأولى من المجموع ووجد أن المادة أضخم مما يجب، قرر أن يتوسع فقط في الحالات ذات الطابع العام وأن يختصر في الحالات الأخرى. راجع المجموع، I، 6.

(106) الرملي، نهاية المحتاج، I، 45.

(107) راجع على سبيل المثال، باعلوي، بغية المسترشدين، 8 - 9. حول مرجعية أبو بكر الأشعر. يقول ابن الصلاح رأيه في أدب المفتي، 123.

أبي حنيفة حصراً وليس إلى مذهب تلميذه. ولكن إذا كان خلافهم متعلقاً بحاجات عصر محدد، يجب إتباع آراء تلميذه على أساس تغير أحوال الناس. أما بخصوص قضايا العقود والتعاملات التجارية فيخبرنا قاضي خان أن الفقهاء المتأخرين لجأوا إلى آراء أبي يوسف والشيواني أكثر من آراء أبي حنيفة⁽¹⁰⁸⁾. والمبدأ نفسه يحكم الاختيار بين الآراء العائدة للقرون الأولى أو القرون المتأخرة، فقد لاحظ ابن عابدين أن جزءاً مهماً من المذهب الشرعي الحنفي صاغه في عهد متأخر فقهاء كانوا أحياناً يحملون آراء مختلفة عن آراء المؤسسين⁽¹⁰⁹⁾. ويقال بأن الفقيه الشافعي خير الدين الرملي أتبع المذهب الحنفي في إصدار فتاواه بما في ذلك آراء كبار الفقهاء الذين عدّلوا الآراء الأولى نتيجة لاختلاف العصر أو لتغير أحوال الناس⁽¹¹⁰⁾. ويبدو أن شهاب الدين الرملي للأسباب ذاتها ضمّن كتابه في الفروع، نهاية المحتاج، آراء الفقهاء المتأخرين بمن فيهم النووي وجلال الدين المحلي والرافعي ووالده هو⁽¹¹¹⁾.

يجب أن نؤكد أن عملية استيعاب فتاوى لاحقة كانت انتقائية ولم تُضم سوى الفتاوى التي تضيف مادة جديدة للمذاهب الشرعية. فمحيي الدين الرملي في تصنيفه لفتاوى أبيه خير الدين لم يعمد إلا إلى ضم تلك التي لم يستطع إيجادها في الكتب المعاصرة، والتي مسّت الحاجة إليها وتكررت العودة إليها في عصره⁽¹¹²⁾. وأتبع الفقيه المالكي الخشني المبدأ نفسه في كتابه (أصول الفتاوى) مستبعداً الفتاوى التي خرجت من التداول أو التي احتوت آراء اعتبرت شاذة (غريب الفتوى)⁽¹¹³⁾. ولذلك يمكننا أن نفترض باطمئنان أن مثل هذه الفتاوى، وكذلك الفتاوى التي هي مجرد اتباع للمراجع الأقدم فيما يتعلق بالحقائق نفسها دون أن

(108) قاضي خان، فتاوى، I، 2 - 3.

(109) ابن عابدين، حاشية، I، 69.

(110) الرملي، الفتاوى الخيرية، I، 3.

(111) الرملي، نهاية المحتاج، I، 9 - 10. راجع أيضاً الحطاب، مواهب الجليل، I، 31؛

والبغدادى، مَجْمَعُ الضمانات، 2.

(112) الرملي، الفتاوى الخيرية، 3.

(113) الخشني، أصول الفتاوى، 44.

تضيف شيئاً (الإفتاء بالحفظ)⁽¹¹⁴⁾، كانت مستبعدة من الضم إلى مجاميع الفتوى أو كتب الفروع. وفي الحقيقة لم يكن الإفتاء بالحفظ يشكل إفتاء بالمعنى الصارم للكلمة⁽¹¹⁵⁾، ولذلك استثنى من أدب الإفتاء المسجل منذ البداية.

هناك فئة أخرى من الفتاوى مستبعدة من كتب الفروع وهي تلك التي تتضمن آراء ضعيفة وتستند إلى مبادئ شرعية ضعيفة الرأي. وليس لدينا أي دليل على أن هذه الفتاوى أو الفتاوى التي هي مجرد نقل مكرر لمبدأ مثبت قد وجدت أبداً مكاناً لها في مجاميع الفتاوى الأولية. ولذلك فإن مصادرها تبين أن الفتاوى الأولية التي ظهرت في المجاميع وتلك التي ضُمّت إلى كتب الفروع هي الفتاوى التي صدرت استجابة إلى حقائق وأوضاع جديدة كلياً أو جزئياً. وهذه الظروف الجديدة أعطت بدورها أهمية جديدة للفتاوى وجعلت منها مسائل فقهية جديدة.

لننتقل الآن إلى ثالث أسئلتنا وأهمها: لِمَ ضُمّت هذه الفتاوى في كتب الفروع؟ يجب أن نقر منذ البداية أن أحد أهم وظائف كتب الفروع هي تزويد الفقهاء بتغطية شاملة لأحكام الشريعة الأساسية وأولها الأحكام التي اكتسبت مكانة مرجعية. ويفترض بهذه الكتب أن تقدم حلولاً لجميع القضايا المعقولة حتى يعتمد عليها الفقيه سعيًا إلى المذهب الصحيح، وأن تضم معظم المسائل الفقهية القديمة والمستحدثة التي ظهرت في المذهب. وهذا يفسر لماذا ضُمّت الفتاوى في هذه الكتب إذ أنها تمثل المواد القديمة والحديثة المتعلقة بحاجات المجتمع وتعكس التغيرات التي حدثت بمرور الزمن. لقد قدمت الفتاوى الأولية معيناً لا ينضب يشتق منه الشرع مادته دائمة التوسع. من أجل هذا غالباً ما كان علم الفتوى مساوياً، بل ومرادفاً، للفقه⁽¹¹⁶⁾، لأن الفقه كان يُعتبر الحصيصة الكلية للفتاوى التي دخلت الفروع.

(114) راجع مثلاً الخطاب، مواهب الجليل، I، 33 (11، 8 - 10).

(115) باعلوي، بغية المسترشدين، 7؛ ابن عابدين، حاشية، V، 366؛ حلاق، «الإفتاء والاجتهاد»، 34، 336، الحاشية 1.

(116) راجع مقولة الغزالي بهذا الصدد وقد أوردها حاجي خليفة في كشف الظنون، II، 1281.

والقول بذلك يعني في الواقع الإدعاء بأن المفتي والفقهاء المصنّف - وليس القاضي أو أي آخر - هما المسؤولان عن تطوير الرأي الفقهي المستجد في كتب الفروع. إلى هنا ليس هناك سبب وجيه للاختلاف مع استنتاجات علماء مثل شاخت وجونيبول فيما يتعلق بالدور الهام الذي لعبه القضاة المتقدمون في صياغة الفقه الأساسي الإسلامي⁽¹¹⁷⁾، ولكن مساهمتهم تبدو بعد القرن الثاني/الثامن وكأنها توقفت، فيما أصبح تطوير الفقه مجالاً حصرياً تقريباً للمفتي والفقهاء المصنّف⁽¹¹⁸⁾.

ومع أنه من الشائع أن يحتفظ القضاة بسجل لإجراءات المحكمة⁽¹¹⁹⁾، لا يبدو أن قراراتهم اجتذبت انتباه الفقهاء المهمين بإعداد وتأسيس آراء الفروع من أجل مذهبهم. صحيح أن الأسئلة المثارة في النزاعات القضائية (المحاكمات أو الحكومات) كانت تناقش بشكل مكثف من قبل الفقهاء ولكن هذه النقاشات تبدو دوماً مرتبطة بالفتاوى التي أصدرت تحديداً من أجل هذه الحالات⁽¹²⁰⁾. والعلاقة بين الفتاوى والمحاكمات تفسرها حقيقة أن القاضي كان يعتمد بشدة على آراء المفتي⁽¹²¹⁾. ولأن آراء المفتين كانت كما رأينا ملجأ القضاة على العموم⁽¹²²⁾. وللحقيقة فإن اعتماد القاضي على الفتوى كان عظيماً إلى حد أن المفتي كان على الغالب مرتبط بالمحكمة، وفي العهود التالية من التاريخ الإسلامي كانت

(117) شاخت، مقدمة، 25 وما يليها، ولخص جونيبول ما اكتشفه في عمله عن متأخر الحديث؛ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 77-95 وفي «بعض الملاحظات حول فقهاء الإسلام المتقدمين مستخلصة من أدب الحديث المبكر»، أرابيكا، 39، (1992) 287 - 314.

(118) لا داعي للقول بأن هذا التحول بحاجة إلى البحث والتمحيص.

(119) راجع حلاق «ديوان القاضي»، 422 - 429.

(120) راجع السبكي، فتاوى، II، 44، 183 وما يليها، 325 وما يليها، 422 وما يليها وأماكن أخرى؛ باورز، «المجلة القضائية»، 330 - 331، 332؛ باورز، «الفتاوى كمصادر»، 298 - 300، 306 - 325، 330 - 331، 332.

(121) ابن عابدين، العقود الدرية، I، 3؛ ابن عابدين، حاشية، V، 359، 360، 365.

(122) الفتاوى الهندية، III، 312، 313؛ ابن عابدين، حاشية، V، 360، 365. راجع أيضاً الحواشي 50، 51، 55، 62 فيما سلف، والحاشية التالية.

فتواه تعتبر مُلزِمة⁽¹²³⁾، وقد ذهب بعض أهل الشرع إلى حد اعتناق وجهة نظر تقول بأن قاضياً أحق وجاهلاً يظل موثقاً طالما أنه مستند إلى فتوى المفتي⁽¹²⁴⁾.

إن اشتراط لجوء القاضي إلى المفتي من أجل الاستفتاء يؤكد حقيقة أن المفتي وليس القاضي هو الخبير النهائي في مجال الفقه. ويتقرر هذا الاستنتاج بعدد من الاعتبارات، أولها: إن الهدف النهائي لمنهجية أصول الفقه هو الاجتهاد الذي يقوم به المجتهد. وكما رأينا في الفصل الثالث فإن المفتي هو الذي يساوي المجتهد وليس القاضي. وفي الواقع فإن مصطلحي المجتهد والمفتي يستخدمان في خطاب أصول الفقه كمترادفين⁽¹²⁵⁾. ثانياً خلال معظم تاريخها، باستثناء العهد العثماني، كانت دائرة الإفتاء مستقلة إلى حد كبير عن التدخل الحكومي؛ وخلافاً للقضاء، كانت تعتبر منيعة على الفساد السياسي. ولذلك كان كثير من الفقهاء يرى واجب إصدار الفتاوى مُلزِماً (فرض كفاية) بينما يُنظر بعين الشك إلى قبول منصب القاضي⁽¹²⁶⁾. فلا يمكن أن تكون صياغة الفقه مسؤولية مؤسسة تعتبر بشكل عام منحورة بالإغراءات وأشكال الفساد المختلفة. وقد تأيد الشك في القضاة برسالة قدسية عن النبي ﷺ أنه: في يوم البعث يحشر القضاة مع السلاطين والعلماء [أي المفتين] مع الأنبياء⁽¹²⁷⁾.

(123) راجع Tyman, *Histoire*, 224; Rudolph Peters, «Murder on the Nile: Homicide Trials in 19th Century Egyptian Shari'a Courts», *Die Welt des Islams*, 30 (1990), 99. تيان، تاريخ، 224؛ رودولف بيترز، «جريمة قتل على نهر النيل: محاكمات جرائم القتل لدى المحاكم الشرعية في مصر القرن التاسع عشر»، *العالم الإسلامي* 30 (1990)، 99. كذلك فإن عهدة النظام القضائي العثماني إلى شيخ الإسلام وهو كبير المفتين أمر ذو دلالة.

(124) الفتاوى الهندية، III، 307.

(125) حلاق، «الإفتاء والاجتهاد»، 34 وما يليها. راجع أيضاً الفتاوى الهندية، III، 308: «استقر رأي الأصوليين [المنظرين] أن المفتي هو المجتهد». راجع أيضاً ابن عابدين، حاشية، V، 365، الذي يساوي بين المجتهد والمفتي ويرى أن ليس على القاضي أن يكون مجتهداً إذ «يكفيه العمل باجتهاد غيره». للاطلاع على معالجة أكمل لهذا الموضوع راجع الفصل الثالث فيما سلف.

(126) الفتاوى الهندية، III، 310: «الدخول في القضاء رخصة والامتناع عنه عزيمة».

(127) المرجع نفسه، III، 319، حيث استشهد بآراء عدد من الفقهاء لتأييد الرأي القائل إن على الفقيه ألا يقبل منصب القاضي إلا مكرهاً. راجع أيضاً علي بن يحيى الجزيري، =

ثالثاً: لا يبدو إلى أي حد ملموس أن قرارات القضاة تؤخذ في اعتبار كتب الفروع بينما تمثل الفتاوى مادة المرجع الأساسي لتطوير الفروع وتوسيعها، وإذا دخلت بعض قضايا المحكمة بشكل عرضي في كتب الفروع، يكون ذلك عبر تدخل المفتي أو الفقيه المصنّف. رابعاً: ساد الاعتقاد بأن قرار القاضي (جزئي، خاص) ولا تتعدى أهميته مصالح أطراف النزاع بينما فتوى المفتي (عامة، كلية) وقابلة للتطبيق في جميع الحالات المشابهة⁽¹²⁸⁾.

علاوة على ذلك، يعتبر الدور الحاسم للفتوى في صياغة الفقه الأساسي أكثر وضوحاً في العلاقة الجدلية بين الفتوى والمذهب بوصفه جملة الآراء الشرعية الموثوقة والراسخة في منهج الإمام المؤسس.

رأينا في الفصل الخامس بأن المذهب، بوصفه الآراء الموثوقة للإمام المؤسس، يُعرّف بممارسة الإفتاء: فرأي المذهب هو جملة الفتاوى التي تعتبر عموماً بأنها الفقه⁽¹²⁹⁾. في كتابه، نهاية المحتاج، يعلن الرملي الذي اعتمد بشدة على العديد من مجاميع الفتوى بأنه قَصّر عمله حصراً على الآراء المقبولة والمطبقة على نطاق واسع في المذهب (مقتصرين فيه على المعمول به في المذهب)⁽¹³⁰⁾. وفي مجال اللغة المصطلحية الفقهية يطرح الرملي أن مصطلح

= المقصد المحمود في تلخيص العقود، تحقيق أ. فيراريس (مدير: النصيحة الأفضل للاستقصاءات العلمية، 1998) 456. من ناحية أخرى يقتبس النووي (المجموع، I، 40) القول المأثور الشهير «العلماء ورثة الأنبياء». راجع أيضاً Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 143-4. الخُطاطية: هيمنة النص والتاريخ في المجتمع الإسلامي (بيركلي: 1993)، 143 - 144.

(128) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، I، 38: «الحاكم حكمه جزئي خاص لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه وله، والمفتي يفتي حكماً عاماً كلياً أن من فعل كذا ترتب عليه كذا ومن قال كذا لزمه كذا».

(129) الحطاب، مواهب الجليل، I، 24؛ الرملي، نهاية المحتاج، I، 36 - 37. راجع أيضاً الفصل الخامس، المقطع VI فيما سلف.

(130) راجع نهاية المحتاج، I، 9.

المذهب لا يعني ما هو أكثر من آراء المذهب كما حددتها الفتوى لأن الفتوى هي «الأهم للفقيه بالنسبة إلى غيرها»⁽¹³¹⁾.

تعني العلاقة الجدلية بين الفتوى والمذهب أيضاً أن الفتوى يجب أن تتوافق مع المذهب، وفي الحقيقة هناك قاعدة شرعية أساسية ألا تعتبر الفتوى مقبولة إن كانت على خلاف مع القواعد المؤسّسة. وهذا لا يعني بأن المشكلات الجديدة لا يمكن أن تجد لها حلولاً جديدة، بل يعني أن على الفقيه، لدى إبداء الرأي الشرعي، أن يلتزم بالآراء الراسخة إن وَجَدَ سابقةً. وإلا فعليه أن يلجأ إلى النصوص المُنزلة وبناءً عليها يجب أن يطبق بأسلوب حصيف ومتأن الآراء الموثوقة الراسخة في القواعد⁽¹³²⁾، والمنهجية الموصوفة في أصول الفقه⁽¹³³⁾. وبذلك تكون الفتوى غير مقبولة إن لم تتوافق مع مبادئ خضعت للترجيح والتصحيح والتشهير⁽¹³⁴⁾. فعندما سُئِلَ الزَّقاق عن فترة العِدَّة لامرأة حائض حدها بثلاثة أشهر رافضاً فتوى لأحد الداووديين حددتها بستة أشهر باعتبار أن الفتوى لا تستحق اهتمام الفقيه لأنها لا تتفق مع مشهور المذهب⁽¹³⁵⁾.

وتتأكد العلاقة الجدلية بين الفتوى والمذهب بالمصطلحات الإجرائية لتمييز عمليات إجازة المبادئ والآراء الشرعية وإقرارها، فعندما يُعلن أن الفتوى تتفق مع المذهب، يُعبّر عن مكانتها بمصطلحات مثل «هذا هو المذهب» (وعليه المذهب) أو «هذا هو الرأي المفضل» (الراجع في المذهب) أو «هذا هو الرأي المتبع» (الذي عليه العمل). من ناحية أخرى عندما يُعلن بأن المذهب موثوق، يستخدم

(131) المرجع نفسه، I، 36 - 37. راجع أيضاً الخطاب، مواهب الجليل، I، 24.

(132) حول القواعد راجع الجيدي، محاضرات، 59 وما يليها، راجع أيضاً الفصل الرابع من الكتاب، الحاشيتين 87 - 89 فيما سلف.

(133) الخطاب، مواهب الجليل، VI، 96.

(134) العلمي، نوازل، III، 6؛ الخطاب، مواهب الجليل، I، 32؛ VI، 91؛ باعلوي، بغية المسترشدين، 274؛ ابن عابدين، حاشية، V، 359.

(135) العلمي، نوازل، I، 309 - 310. راجع أيضاً حاجي خليفة كشف الظنون، II، 1225؛ حيث يقول بأن الفتاوى الصوفية لمولى بركلي غير موثوقة (ليست من الكتب المعتمدة) لأنها لا تتوافق مع مبادئ الفقه المتفق عليها.

الفقهاء تعبير «هذا يُلجأ إليه في الفتوى» (وعليه الفتوى، أو المفتى به)⁽¹³⁶⁾. ويحتوي مختصر الخليل المرموق الآراء الثابتة الموثوقة لدى المذهب المالكي وهي نفسها الآراء المستخدمة عموماً في الإفتاء⁽¹³⁷⁾. لم يغب دور المفتي الحاسم في شرح الآراء الفقهية وتطويرها عن بال العلماء المسلمين. فقد احتل كل من المفتي وفتواه، كما رأينا، دوراً مركزياً في القضاء. وفي الواقع كان الهدف الرئيس للنظام التعليمي في المذاهب التقليدية تدريب رجال الإفتاء وتخريجهم⁽¹³⁸⁾. إذ كان نظام الشريعة وتطبيقه الصالح يستند إلى ما تمّ فهمه على أنه انعكاس حقيقي لأوامر الله، وإلى الثبات على تطبيق هذه الأوامر (شرع الله)، وقد كان تحديد الشريعة في بيئته الاجتماعية مسؤولية المفتي. فعندما يصدر فتوى يشكك أو يعاكس فيها قرار قاضٍ ما، فإن طرف النزاع الذي حصل على هذه الفتوى له الحق في التوجه إلى قاضٍ آخر في سبيل محاكمة جديدة⁽¹³⁹⁾. والإسهام المهم والمشاركة الفعالة للمفتي في العملية القضائية مثبتان تماماً في فصول كتب الفروع التي تعنى بالقضاء والشهادات (كتاب الأقضية والشهادات)؛ لأن الأحكام والمبادئ التي تنظم المحكمة كانت حصيلة للفتاوى التي تم استيعابها في هذه الكتب وأصبحت جزءاً منها، حتى أن الرسائل المختصة بالقضاء والمحاكم (أدب القضاء) اعتمدت جزئياً، في إنشائها الخاص، على تلك الفتاوى⁽¹⁴⁰⁾.

(136) ابن عابدين، حاشية، I، 72؛ الخطاب، مواهب الجليل، I، 36؛ والفصل الخامس، المقطع VI، فيما سلف.

(137) الخطاب، مواهب الجليل، I، 2: «اختصر بتبيين مابه الفتوى».

(138) مقدسي، الظهور، 148.

(139) راجع على سبيل المثال ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 122؛ باورز «المجلة القضائية»، 332.

(140) راجع مثلاً الفتاوى التي دمجها الكناني في العقد المنظم، I، 33، 43 وما يليها، 71 وما يليها، 79 وما يليها، 81، 83، 88، 93 وأماكن أخرى؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 46، 53، 54، 112، 123، 126، 146 وأماكن أخرى.

VI

تبين الحقائق والنقاشات السابقة بشكل جلي أن الفقه حافظ على صلته بالواقع الاجتماعي بوساطة الفتاوى، وأنه تطور وتغير نتيجة لذلك؛ لكن الفعالية الشرعية الكاملة للفتاوى لن تتحقق بدون مشاركة الفقيه المصنف، لأنه هو الذي سيدمجها ضمن سياق الفقه الأوسع، ويقرر مدى إسهامها في تغير الفقه وتقدمه واستمراريته. ويستمد الفقيه/المصنف مرجعيته من حقيقة أنه مؤهل لتحديد أي من الآراء والفتاوى تستحق الإدراج في نصه الذي يطمح بأن يجمع فيه الآراء الموثوقة للمذهب. وبذلك كانت مرجعية الفقيه المصنف، شأنه شأن المفتي، وبالطبع ليس خلافاً للإمام المؤسس، معرفة بالمقام الأول، إن لم تكن حصرية في حالته.

قبل أن نقارب الفقيه المصنف بوصفه عاملاً في التغيير، سنعرض أولاً حالة دراسية لفتوى تستمد مصدرها من الواقع الملموس، والتي استوعبها الفقهاء لاحقاً بطرق مختلفة. وتتعلق القضية بجريمة قتل عمد حدثت في مدينة قرطبة الأندلسية عام 516هـ/1122م⁽¹⁴¹⁾. يجري النص الكامل للفتوى⁽¹⁴²⁾، بما فيها السؤال الموجه لابن رشد (توفي 520هـ/1126م)، على النحو التالي:

مسألة تدمية من له بنون صغار، وعصبة كبار. هل ينتظر الصغار حتى يبلغوا، ولا يمكن العصبة من القسامة أم لا؟

مسألة تدمية العمد النازلة بقرطبة - أعادها الله⁽¹⁴³⁾ - سنة ست عشرة وخمسمائة قال الفقيه الأجل الحافظ الإمام القاضي العدل أبو الوليد بن رشد شيخنا - رضي الله عنه - سألتني جماعة من طلبة العلم الباحثين عن

(141) للاطلاع على تحليل مفضل للفتوى، راجع حلاق، «اغتيال في قرطبة».

(142) ابن رشد، فتاوى، II، 1196 - 1203؛ الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، II، 319 وما يليها.

(143) لا بد أن هذا الدعاء أقحم على النص في زمن لاحق، وعلى الأرجح بعد 1146/541 عندما استولى عليها ألفونس السابع. راجع B. Reilly, *The Contest of Christian and Muslim Spain* (Oxford and Cambridge, Mass: Blackwell, 1992), 212, 218. ريلي، صراع مسيحي ومسلمي أسبانيا (أكسفورد وكامبريدج، ماساشوستس: بلاكويل، 1992)، 212، 218.

معانيه مستفهمين لي عن وجه ما اتصل بهم من فتواي فيمن دمي على رجل بدم عمد، وله بنون صغار، وعصبة كبار بأن ينتظر الصغار حتى يبلغوا، ولا يمكن العصبة من القسامة والقود، إذ البنون الصغار أحق بالقيام بالدم والقسامة⁽¹⁴⁴⁾ فيه والعفو عنه منهم بخلاف الرواية المأثورة في ذلك عن مالك وعن غيره من أصحابه، إذ خفي عليهم المعنى في ذلك، وظنوا/ أنه لا يسوغ للمفتي العدول عن الرواية الموجودة في ذلك، وليس ذلك على ما ظنوا بل لا يسوغ للمفتي تقليد الرواية والفتوى بها إلا بعد المعرفة بصحتها. هذا ما لا اختلاف فيه بين أحد من أهل العلم لقول الله عز وجل: ﴿فَتَنَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43].

ولقول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل إذ بعثه إلى اليمن والياً ومعلماً: بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد، قال: أجتهد رأيي. فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى رسوله. فكان الذي أراضاه ﷺ في ما لم يجده في الكتاب ولا في السنة الاجتهاد لا الرجوع إلى قول عالم مثله قال قولاً باجتهاده ورأيه. وما أرضى رسوله فقد أرضى الله عز وجل. وما أرضى الله عز وجل فهو الحق عنده الذي لا تحل مخالفته والعدول عنه. والرواية التي أفتيت بخلافها مخالفة للأصول عدل بها عن القياس للمعنى الذي ذكره استحساناً على ما سنبينه. فوجب العدول عنها بالنظر الصحيح إلى ما هو أولى منها لا سيما ما ذكر من أن المدمى عليه كان سكران، إذ جرح المدمى.

ومن أهل العلم من يقول: إنه لا يقاد من السكران بمن قتل في حال سكره، وإن كنا لا نقول بقوله فمراعاته واجبة على أصل مذهب مالك الذي نعتقد صحته في مراعاة الخلاف.

والوجه في بيان صحة ما قلناه في هذه المسألة بأن نذكر أصلها من الكتاب والسنة الذي ترد إليه وينى الحكم فيها عليه. والأصل فيها بإجماع العلماء قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ [الإسراء: 33] أي حجة يقول بها في أخذ حقه. واختلف أهل العلم هل من حقه أن يعفو عن الدم على الدية شاء القاتل أو أبي، أم ليس ذلك له؟ على اختلافهم في تأويل قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 178]، هل يعفو له

(144) حول القسامة، راجع الحاشية 159 أدناه.

ولي الدم أو القاتل⁽¹⁴⁵⁾؟ فمن ذهب من أهل العلم إلى أن لولي الدم أن يعفو عن القاتل على أن يأخذ الدية منه شاء أو أبى يوجب انتظار بني المقتول الصغار بالقسامة على كل حال إلى أن يبلغوا، إذ لا يصح على مذهبهم أن يمكن العصابة من القسامة والقود فيبطل بذلك حق البنين الصغار فيما لهم من أخذ الدية من القاتل شاء أو أبى لقسامتهم إذا بلغوا قياساً على ما أجمعوا عليه في الحقوق الواجبة في غير الدماء، من ذلك الشفعة إذا وجبت للصغار بشاهد واحد لا اختلاف في أن الشفعة لا تصير إلى من هو أحق بها بعدهم لصغرهم، وأنهم على حقهم إذا كبروا يحلفون ويستحقون شفعتهم وكذلك سائر الحقوق. لو ادعى صبي على رجل أنه استهلك له عرضاً، أو قتل له دابة أو عبداً، وأقام على ذلك شاهداً واحداً لكان على حقه إذا بلغ، وهذا هو قول أشهب⁽¹⁴⁶⁾، وأحد قولي ابن القاسم⁽¹⁴⁷⁾، ورواية مطرف⁽¹⁴⁸⁾ وابن الماجشون⁽¹⁴⁹⁾ عن مالك، ومذهب الشافعي والأوزاعي من فقهاء الأمصار. ودليلهم على ذلك من طريق الأثر الحديث الصحيح من رواية أبي هريرة خرجه البخاري وغيره أن النبي ﷺ قال: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يؤدي، وإما أن يقاد»⁽¹⁵⁰⁾، وما روي عنه ﷺ من أنه قال: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين أن يقتل

(145) بتعبير آخر هل العفو والدية بدلاً عن الحد حق قد يمارسه القريب إن شاء، أم أن للقاتل أن يقبل أو لا يقبل الدية بدلاً عن الحد؟

(146) أبو عمر أشهب بن عبد العزيز القيسي (توفي 819/204)، فقيه ومحدث، من أتبه تلامذة مالك. راجع فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، 8 مجلدات. (لندن: إي. جي. بريل، 1967 -)، I، 466.

(147) ابن القاسم أبو عبد الله عبد الرحمن العتقي (توفي 806/191)، من تلامذة مالك، راجع المرجع نفسه، I، 465.

(148) مطرف بن عبد الله الهلالي (توفي 835/220)، من تلامذة مالك. راجع ابن فرحون، الديباج، 345.

(149) عبد الملك بن عبد العزيز المدني بن الماجشون (توفي 827/212) من تلامذة مالك ومفتي مشهور. راجع خير الدين الزركلي، الأعلام، 8 مجلدات (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، IV، 160.

(150) راجع أبو عبد الله محمد البخاري، كتاب الجامع الصحيح، تحقيق م. ل. كريل، وت. دبليو. جوينبول M.L. Krehl and T.W. Juynboll ed. أربعة مجلدات (طبعة لندن: إي. جي. بريل، E.J. Brill، 1908)، IV، 318.

أو يعفو ويأخذ الدية»⁽¹⁵¹⁾، ومن طريق النظر أن على القاتل استحياء نفسه بماله، فإذا لم يفعل ما عليه من ذلك أخذ به وإن كره. وقال مالك رحمه الله: تؤخذ الدية منه وإن كره لا يدرأ عن ماله، إذ لا انتفاع له بماله إذا قتل. ومن ذهب إلى أنه ليس له أن يأخذ الدية من القاتل إلا برضاه وهو قول مالك في رواية ابن القاسم عنه وجماعة من أصحابه، وأحد قولي ابن القاسم فالقياس أيضاً على مذهبه انتظار البنين الصغار حتى يبلغوا، إذ هم أحق بالقود والعفو، وبمصالحة القاتل من العصبية قياساً أيضاً على ما أجمعوا عليه في الحقوق، إلا أنهم رأوا استحساناً على غير قياس ما أتت به الروايات عنهم من أن لا ينتظر الصغار إلا أن يقرب بلوغهم، هذا معنى قولهم، إذ لا تجب لهم الدية على القاتل على مذهبه إلا برضاه، وإنما يجب لهم القود وهو الذي تدعو إليه العصبية، أو العفو على غير شيء. ووجه هذا الاستحسان منهم إثارة القود على العفو لما فيه من الزجر عن القتل والانتفاء عنه اعتباراً بقول الله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: 179].

والأظهر أن العفو أولى من القود لقول الله عز وجل: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: 40]؛ وقوله عز وجل: ﴿وَلَكِنْ صَبَرْ وَعَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزِيزِ الْأُمُورِ﴾ [الشورى: 43]؛ وقوله عز وجل: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظَّيْنِ وَالْفَقِيرِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: 133 - 134]. ومن مثل هذا في القرآن كثير. ألا ترى أن أهل العلم قد قالوا: إنه ينبغي للإمام أن يرغب الأولياء في العفو قبل القسامة⁽¹⁵²⁾، فإن أبوا إلا القسامة

(151) المرجع نفسه.

(152) القسامة، التي تعمل على توكيد التخويل بإقامة الدعوى. وعلى الرغم من اشتراط أداء خمسين يمينا (أي أن خمسين شخصا ينبغي عليهم أن يؤدوا اليمين)، فإنه يكفي أن يؤدي اثنان من الأقارب هذه الأيمان بمعدل خمس وعشرين لكل منهما. راجع أبو عبد الله محمد بن القاسم الرصاص، شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، II، 626 وما يليها؛ عبيد الله بن الحسن بن الجلاب البصري، التفریع، تحقيق حسين الدهماني، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، II، 2، 207 - 208.

والقود أمكنهم من ذلك فإذا كان العفو هو المستحب⁽¹⁵³⁾، والعفو في مسألتنا إنما هو للصغار إذا بلغوا وجب أن ينتظروا حتى يبلغوا فيعفو إن أحبوا ابتغاء الأجر والثواب، ولا يفوت عليهم بتمكين العصابة من القود بالقسامة الأجر الذي يكون من حقهم يكتسبوه إذا كبروا. فإذا ثبت بما مهدناه وقررناه وبيّناه من أن المسألة ترجع إلى قولين لا ثالث لهما:

أحدهما: أن الواجب انتظار الصغار حتى يكبروا دون حق يكون للعصابة معهم في القسامة والقود في نظر ولا استحسان.

والقول الثاني: أن لهم ذلك في الاستحسان دون النظر. وضعف الاستحسان بما بيناه من أن العفو أولى من القود، لم يبق إلا وجوب انتظار الصغار حتى يكبروا.

فإن قال قائل: إن القتل أولى من العفو فالحجة عليه ما تلوناه من الآيات في العفو، فإن قال: معنى ذلك في غير الدم، قيل له: الدليل على أنها على عمومها في الدم وغيره ما روي عن أنس بن مالك قال: أتى رجل بقاتل وليه إلى النبي ﷺ فقال له: «اعف، فأبى» قال: «خذ الإرش، فأبى». قال: «أتقتله فإنك مثله إن قتلته فخلى سبيله». فهذا نص بين في أن العفو أفضل من القود، لأن النبي ﷺ لا يندب إلا إلى الذي هو أفضل⁽¹⁵⁴⁾. وقد بين ذلك ﷺ بقوله: «فإنك مثله إن قتلته»، لأن المعنى في ذلك أن أجره يذهب باستيفاء حقه منه، وتركه العفو عنه، ويذهب عن القاتل الوزر بالقود منه، لأنه يكون كفارة على ما جاء من أن الحدود كفارات لأهلها فيستويان جميعاً في أنهما لا أجر لواحد منهما ولا وزر عليه. هذا الذي أقول به في تأويل هذا الحديث. وقد قيل فيه غير وجه واحد لا يسلم من الاعتراض. ولو سلمنا أن القود أولى من العفو فصح الاستحسان في أن لا ينتظر بلوغ البنين الصغار على أحد قولي مالك وابن القاسم ومن تابعهما على ذلك ما صح في مسألتنا هذه لما قد قيل: إن القاتل كان سكران حين جرح المدمي، إذ لا شك ولا امتراء في أن العفو عن السكران أولى من القود منه، لأنه قد قيل: إن القود منه لا يجب عليه. وإذا كان العفو عنه أولى بإجماع حصل الإجماع على وجوب انتظار البنين الصغار ولم يصح القول بخلافه. فهذا وجه ما ذهب إليه في المسألة قد بانت صحته، واتضحت حقيقته والحمد لله. وقد كان فيما دون

(153) راجع الحاشية التالية.

(154) «النصيحة» ينبغي فهمها على أنها تحيل إلى فئة «المستحب»، أحد الأحكام الخمسة.

هذا البيان كفاية إلا أن المرء قد يحب معرفة وجه الصواب وموقع الحجة كما قال مالك رحمه الله في موطنه. وبالله تعالى التوفيق لا شريك له.

نعلم أن القضية تتبع القضاء المالكي ووفقاً لإحدى الفتاوى التي أصدرها عدد من الفقهاء المالكيين بمن فيهم الفقيه الشهير ابن الحاج (توفي 529/1134م) فإن حدّ القتل يطبق على القاتل بطلب من أخي الضحية وأبنائه إذا أقر بفعلته⁽¹⁵⁵⁾. وهنا أخذ الفقهاء تماماً بما تملّيه المبادئ الشرعية الراسخة للمذهب المالكي (نص الرواية، المأثور) والتي تقول بأحقية أقرباء العصب (أي العمّ وأولاده) بطلب تطبيق الحدّ إذا لم يبلغ أولاد الضحية سن الرشد. إن هذا الحكم، الذي لا خلاف عليه آنذاك في المذهب المالكي، دعمه مالك نفسه وعدد من الفقهاء النافذين المتأخرين الذين برزوا قبل بداية القرن السادس/الثاني عشر حين وقعت الحادثة الفعلية⁽¹⁵⁶⁾.

مهما يكن من أمر، فقد رفض ابن رشد صراحة هذه المبادئ الراسخة وأطلق رأياً غير مسبوق بأن الأولاد، عند بلوغهم سن الرشد، وحدهم مخوّلون بطلب الحدّ أو قبض الدية فضلاً عن العفو عن المجرم دون مقابل⁽¹⁵⁷⁾. وهذه حالة مستحدثة في التراث المالكي، إلا أن اختلاف ابن رشد لم يعن إصدار حكم بديل يتعايش مع الأحكام المرجعية المتبعة في المذهب، بل ذهب إلى حد القول بأن الحكم الذي رفضه، رغم أنه يلقي قبولاً عاماً، يتناقض ببساطة مع المبادئ الشرعية العامة ومبادئ التأويل في المذهب المالكي، ذلك لأن هذا الحكم مستنبط بالاستحسان الفقهي المختلف عليه لا بالقياس المسلم بصحته⁽¹⁵⁸⁾. وأوضح ببساطة

(155) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، II، 320، (1. 2). الكنانى، العقد المنظم، II، 256.

(156) للاطلاع على نص الحكم راجع الخطاب، مواهب الجليل، VI، 252. راجع أيضاً فتاوى ابن رشد، II، 1197؛ أبو عبد الله محمد الخرشى، شرح مختصر خليل، 5 مجلدات، (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، 1899)، V، 263 - 64؛ الونشريسي المعيار المعرب، II، 320.

(157) يقول الحكم المتفق عليه بأن أقرباء العصب هم المخوّلون بطلب حدّ القاتل أو العفو عنه مع الدية أو بدونها، راجع ابن الجلاب، تفرّيع، II، 207، وما يليها.

(158) حول منهج القياس راجع الفصل الخامس، القسم III، فيما سلف، وحلاق، تاريخ 83-104. =

أنه إذا لجأ الفقيه، كما يتوجب عليه، إلى استخدام منهج القياس، سيكون ملزماً برفض الرأي الراسخ.

يضيف ابن رشد حقيقة جديدة إلى القضية في آخر الفتوى، فيخبرنا أن المجرم كان سكراناً عندما ارتكب الجريمة. يبدو أن ابن رشد أراد القول بأن استخدام القياس يشكل الطريقة الوحيدة لحل القضية سواء أخذت حقيقة السكر في الحسبان أم لا، إذ أن هذه الواقعة المضافة تعطي الفقيه سبباً أقوى لإتباع القياس وتجاهل الاستحسان. فقد ذهب بعض الفقهاء بوجوب عدم تطبيق حدّ القتل على رجل قتل وهو في حالة سكرٍ رجلاً آخر، لأنه لم يكن يتصرف بكامل قدراته العقلية⁽¹⁵⁹⁾.

= من الجدير بالذكر أن الاستحسان لم يكن مقبولاً من جميع الفقهاء وظل موضع خلاف كمنهج للتعليل، فقد ذهب عدد من مشرعي الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن الاستحسان ينبثق من مجموعة خاصة من العلل تتطلب التخصيص. ويتم اللجوء إلى التخصيص عندما تعتبر واقعة فقهية وثيقة الصلة بالموضوع مؤثرة في العلاقة بين العلة وحكم القضية (وإلا اعتبرت غير وثيقة الصلة بالموضوع) فتلزم الفقيه بأن يأخذها في اعتباره. من القضايا المتعلقة بهذه النقطة أكل لحم الميتة الذي يحرمه القياس بينما يزول التحريم بالاستحسان في حالات المجاعة أو الشدة كالموت جوعاً في الصحراء. ويرى القائلون بالاستحسان أن الواقعة الفقهية الداخلة في الحسبان والتي تملّي على المشرع الأخذ بالاستحسان يجب أن تكون مستندة كلياً إلى نصوص الوحي، ووفقاً لهؤلاء الفقهاء فإن الحدّ الفاصل بين القياس والاستحسان هو أن القياس لا يتطلب تخصيص علة فيما يتطلب الاستحسان ذلك، فيما يصر فقهاء آخرون أنه بما أن الواقعة الفقهية الداخلة تستند إلى أدلة نصية، فإن تعليل الاستحسان لا يحتوي أي تخصيص للعلّة الشرعية ولا يمثل الاستحسان لدى هؤلاء أكثر من استنباط شرعي مفضل على القياس بالاستناد إلى قوة الدليل النصي. حول القياس والاستحسان راجع الباجي، **إحكام الفصول**، 528 وما يليها، 687 وما يليها؛ ابن قدامة، **روضة الناظر**، 247 وما يليها؛ محمد بن أحمد أبو سهل السرخسي، **الأصول**، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، مجلدان، (القاهرة: دار المعرفة 1393/1973)، II، 199 وما يليها؛ 208 وما يليها؛ حلاق تاريخ، 107، 111؛ حلاق، «وظيفة النظرية الشرعية السنية وطبيعتها»، 683 - 684؛ جون مقدسي، «المنطق الشرعي والقسط في الشريعة الإسلامية»، **المجلة الأمريكية للقانون المقارن**، 33 (1985)، 73 - 85؛ جون مقدسي، «القضايا العسيرة والحكم البشري في الشريعة الإسلامية والقانون العام»، **إنديانا إنترناشيونال ريفيو** Indiana International and Comparative Law Review، 2 (1991)، 197 - 202.

(159) راجع تقي الدين ابن تيمية، **مختصر الفتاوى المصرية**، تحقيق عبد المجيد سليم، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1949)، 463؛ **فتاوى ابن رشد**، II، 1198.

يقول ابن رشد إنه على الرغم من عدم أخذ المالكيين بهذا الرأي، إلا أنهم أخذوا بحسبانهم دائماً المبدأ العام وراءه عندما يكون السكر موجوداً. وهكذا أكد ابن رشد على القياس بوصفه المنهج الملائم للتعليل الشرعي في هذه الحالة ويحض على استخدامه رغم أنه لا يأمر بذلك بشكل صارم.

لاحظنا سابقاً بأن الفتاوى التي تحوي آراءً شرعية جديدة (الاجتهاد) كانت عموماً تدمج ضمن كتب الفروع وكذلك ضمن الشروح والشروح الإضافية على هذه الكتب. لم تكن فتوى ابن رشد في جريمة القتل استثناءً، ومع ذلك فقد كرّر خليل بن إسحق (توفي 767هـ/1365م) في كتابه (المختصر)⁽¹⁶⁰⁾، وبإيجاز نموذجي، الحكم المالكي بانتقال حقوق القُصّر في جريمة القتل في الفقه إلى عصباتهم. كما صمت شارحان للمختصر، المواق (توفي 897هـ/1491م) والخرشي (توفي 1101هـ/1689م)، عن رأي ابن رشد بدون تعليق واكتفى كلاهما بعبارة موجزة عن المبادئ الراسخة في المذهب⁽¹⁶¹⁾. لكن شارحاً ثالثاً أخذه بعين الاعتبار، ففي شرحه على عبارة خليل بن إسحق، بدأ الخطاب بمناقشة رأي ابن رشد المختلف وصرح بأن ابن رشد حاول أن يبرهن بواسطة القياس على وجوب السماح للأولاد ببلوغ سن الرشد قبل تقرير العقوبة: «فسئل عن فتياه بخلاف الرواية المأثورة في ذلك فقال خفي عن السائل معنى ذلك فظن أنه لا يسوغ للفتى العدول عن الرواية وليس كذلك بل لا يسوغ للفتى تقليد الرواية إلا بعد علمه بصحتها لا خلاف فيه بين أحد من أهل العلم»⁽¹⁶²⁾.

يؤكد الخطاب أن رأي ابن رشد يتعارض مع المبادئ المتفق عليها في المذهب المالكي:

وهذه الرواية مخالفة للأصول [واستدل على مخالفتها بما حاصله وجوب اعتبار حق الصغير وتأخير بلوغه كحق له بشاهد واحد وبأن له

(160) خليل بن إسحق، مختصر، (الجزائر: دار الشهاب، 1988)، 278.

(161) الخرشي، شرح مختصر، V، 263 - 264؛ محمد بن يوسف المواق، التاج والإكليل في شرح مختصر خليل، مطبوع في حاشية الخطاب، مواهب الجليل، VI، 251.

(162) الخطاب، مواهب الجليل، VI، 251 - 252.

جبر القاتل على الدية على قول أشهب وأحد قولي ابن القاسم ورواية الأخوين⁽¹⁶³⁾ ابن عرفة ولا يخفى ضعف هذا ولا يعتبر هذا في زماننا إنما ساغ ذلك لابن رشد] لعلو طبقته وقال بعض من عاصره ليس العمل على هذا إذ هو خلاف قول ابن القاسم⁽¹⁶⁴⁾.

يذكر الخطاب أن ابن عرفة (توفي 803هـ/1400م) اعتبر هذا الرأي ضعيفاً وأوعز للفقهاء: «لا تأخذوه بعين الاعتبار في أيامنا هذه. ويحق لابن رشد أن يحمل مثل هذا الرأي فقط لأنه ذو مرجعية رائدة (لعلو طبقته)⁽¹⁶⁵⁾». وعلق الخطاب بأن أحد معاصري ابن رشد أعلن أن ذلك ليس المبدأ المطبق (ليس العمل على هذا)⁽¹⁶⁶⁾ لأنه يخالف مبدأ ابن القاسم. وهنا يأخذ الخطاب من إحدى نسخ فتاوى ابن رشد بعبارة مبهمّة مكتوبة على هامش الفتوى التي تعالج قضية القتل المدروسة: «إنه ليس المبدأ المطبق لأنه متعارض مع مبدأ ابن القاسم». ولم يعلمنا أحد من هو كاتب هذه العبارة. وإمعاناً في إضعاف رأي ابن رشد استخدم الخطاب نقد ابن الحاجب (توفي 646هـ/1248م) الذي نُقِلَ عنه قوله إن ابن رشد لم يتبع المبدأ المعمول به في مذهبه ولم يعلل رأيه الجديد بالبرهان المنطقي (الحجة)، وبعد أن خصص عدّة أسطر لمناقشة فتوى ابن رشد وردود الفعل التي أثارها عند فقهاء المالكية، تابع الخطاب سرداً مفصلاً للمبدأ التقليدي السائد في المذهب المالكي منذ القرن الثاني/الثامن⁽¹⁶⁷⁾.

يبدو تعليق ابن الحاجب كما نقله الخطاب حول غياب الحجج في فتوى ابن رشد غريباً تماماً لأن الفتوى كانت في الواقع معللة منطقياً بإحكام. والتفسير

(163) الأخوان هما مطرّف وابن الماجشون. ويذكر الزركلي بسند مرغبي أن ابن عرفة أول من سمى المرجعين المالكيين «الأخوان» لأن آراءهما الفقهية متطابقة، راجع أعلام الزركلي، VII، 43 (العمود الثالث).

(164) الخطاب، مواهب الجليل، VI، 252.

(165) المرجع نفسه، 252 - 253.

(166) حول أهمية مثل هذه الأقوال في تحديد المبدأ السائد في المذهب راجع الفصل الخامس فيما سلف.

(167) الخطاب، مواهب الجليل، VI، 252 - 253.

المعقول الوحيد لهذا التناقض الواضح أن ابن الحاجب كان يتكلم عن فتوى سابقة أصدر فيها ابن رشد رأيه بوضوح بشكل مبتسر دون أن يعلق على خطوات استدلاله التي جاءت الفتوى الثانية ضرورية لإيضاحها، وتصبح معقولة صحة هذا الرأي أقوى عندما نعلم أن الونشريسي، الذي تعد كتب فتاواه من أشمل كتب الفتاوى، يبدو غير عارف بوجود الفتوى الثانية الأحدث، وربما لم يكن ابن الحاجب أيضاً على علم بهذه الفتوى. فإذا كان الأمر كذلك، نفهم عندئذ لماذا أطلق عبارة كهذه، ولكن لم اقتبس الخطاب إيجابياً عبارة ابن الحاجب غير المناسبة في حين كان من الواضح أنه على علم بالفتوى الثانية محكمة المنطق؟ ربما يكمن التفسير في الموقف شديد السلبية الخطاب تجاه رأي ابن رشد. فهو لم يخصص فقط حيزاً صغيراً لتسجيل مضامين الفتوى، ولكنه أخفى أيضاً المقاطع الهامة التي تحوي تعليل ابن رشد. فقد تجاهل ذكر الحجج القائمة على الكتاب والسنة والإجماع، والأهم أنه بالكاد أشار إلى تفضيل ابن رشد لمنهج القياس المرموق أو اعتراضاته على منهج الاستحسان المثير للجدل، الذي تمّ بواسطته تبرير المبادئ الراسخة للمذهب.

علاوة على ذلك لا توجد إشارة واحدة إلى الحقيقة الهامة بأن المجرم كان سكراناً ساعة ارتكاب الجريمة. إن هذه الجهود كلها، الهادفة إلى إضعاف رأي ابن رشد، ربما تعكس ممانعة الخطاب للتخلي عن المبادئ المتفق عليها والمتبعة منذ زمن طويل في مذهبه. فالخطاب، شأنه شأن العديد من الفقهاء، لم يكن ميّالاً إلى تبني مبادئ لا يعتبرها مشهورة ولا تشكل أساساً للممارسة العامة (العمل) في المذهب المالكي⁽¹⁶⁸⁾. وبإعلانه عن ضعف فتوى ابن رشد، كان الخطاب مثل ابن عرفة يطبق في الواقع «الترجيح»، حيث يتم تفضيل رأي على آخر (الرأي التقليدي السائد في المذهب في حالتنا هذه) كما كان يطبق أيضاً «التصحيح» الذي يعني إعلان رأي «أكثر صحة» من آخر⁽¹⁶⁹⁾.

(168) حول مفهومي المشهور والعمل وأهميتهما في تقرير المبادئ الراسخة للمذاهب، راجع الفصل الخامس فيما سلف.

(169) حول مفهومي الترجيح والتصحيح، راجع الفصل الخامس فيما سلف.

بينما رفض الحطاب صراحةً رأي ابن رشد على أنه ضعيف، قدّمه ابن سلمون الكناني (توفي 767هـ/1365م) بمرتبة متساوية في الصحة مع المذهب المالكي التقليدي. وتكشف الطريقة التي رتب فيها الكناني مادته والعرض الدقيق الكامل لفتوى ابن رشد عن موقفه المحبذ لهذا الصوت المخالف. ففي حين يبدأ الحطاب بنقاش غير ممثل إطلاقاً وموجز نسبياً لفتوى ابن رشد، وينتهي بمقدار كبير من الحجاج لصالح المبدأ التقليدي (وخذ رأي ابن رشد حسبما يشك المرء)؛ يقوم الكناني بعكس العملية: يبدأ بإيجاز الرأي التقليدي الذي يدافع عنه ابن الحاج ومن ثم يتابع بتقديم رواية مفصلة لفتوى ابن رشد فتبدو الكلمة الفصل عند الكناني لابن رشد في هذه القضية.

بعد عرضه لفتوى ابن الحاج التي تعطي أقرباء العصب حق معاقبة المجرم، ينبه الكناني إلى أن ابن رشد يختلف مع هذا الرأي محاجاً بأن الحق يعود للبنين الصغار. يتابع الكناني في كتابه «المسائل»⁽¹⁷⁰⁾.

قال ابن رشد في مسائله وإنما أفتيت في هذه المسألة بأن ينتظر البنون الصغار ولا يمكن العصبية من القسامة والقود وإن كانت الرواية بذلك مخالفة للأصول بخلاف الرواية المأثورة في ذلك عن مالك وأصحابه للمعنى الذي أذكره وذلك أن أهل العلم اختلفوا هل من حق الولي العفو على الدية شاء القاتل أو أبى أم ليس له ذلك فمن ذهب إلى أن للولي العفو عن الدية شاء القاتل أو أبى يوجب انتظار البنين الصغار بالقسامة على كل حال إذ لا يصح أن يمكن العصبية من القسامة فيسقط حق البنين فيما لهم من أخذ الدية قياساً على ما أجمعوا عليه في الحقوق الواجبة كالشفعة وغيرها ومن ذهب إلى أنه ليس له أن يأخذ الدية من القاتل إلا برضاه وهو قول مالك في رواية ابن القاسم عنه وقول جماعة أصحابه وأحد قولي ابن القاسم فالقياس أيضاً على مذهبهم انتظار البنين حتى يبلغوا إذ هم أحق بالقود والعفو ومصالحة القاتل من العصبية قياساً على ما أجمعوا عليه، إلا أنهم رأوا استحسان ما أتت به الرواية عنهم أن لا ينتظر الصغار إلا أن يقرب بلوغهم ووجه الاستحسان إثارة القود على العفو لما فيه من الزجر عن القتل والأظهر أن العفو أولى من القود ألا ترى أن أهل العلم قالوا ينبغي

(170) عموماً تستخدم كلمتا مسائل ونوازل كمرادفتين لكلمة فتاوى.

للإمام أن يرغب الأولياء في العفو قبل القسامة فإذا كان العفو هو المستحب والعفو إنما هو للصغار وجب أن ينتظروا ولا يفوت عليهم بتمكين العصبية من القود للأجر الذي يكون من حقهم أن يكتسبوه فإذا ثبت أن المسألة ترجع إلى قولين لا ثالث لهما أحدهما أن الواجب انتظارهم دون حق يكون للعصبية معهم في القسامة والقود في نظر ولا استحسان والثاني إن لهم ذلك في الاستحسان دون النظر وضعف الاستحسان، لما بيّناه من أن العفو أولى من القود لم يبق إلا وجوب انتظار البنين الصغار حتى يكبروا ولو سلمنا أن القود أولى لما صح في مسألتنا لما ذكر من أن القاتل كان سكران ولا شك في أن العفو عن السكران أولى إذا قيل إن القود منه لا يجب وإذا كان العفو عنه أولى حصل الاتفاق في انتظار البنين الصغار ولم يصح القول بخلافه.

يجب ملاحظة أن النص الأصلي لمخلص الكناني مؤلف من 320 كلمة في حين أن نص الفتوى الكامل مؤلف من 1218 كلمة (بخلاف ملخص الخطاب الذي يشتمل على مجرد 90 كلمة). وقد ذكرنا سابقاً أن الشراح ومؤلفي الدراسات الشرعية يمارسون التلخيص والتجريد عندما يعملون في أدب الإفتاء، حيث يتم اختصار الحقائق والبراهين إلى الحد الأدنى ويتم حذف التفاصيل التي لا تمت بصلة للحكم في القضية، وهناك على الأقل خمسة بنود خضعت للتجريد والتلخيص في القضية التي نحن بصدددها.

أولاً: تفاصيل المكان والزمان اللذين وقعت فيهما الحادثة (قرطبة عام 516هـ/1122م)، وكذلك أن القاتل كان أباً لثلاثة أبناء، ذلك لأن التفاصيل هذه لا تمت بصلة للحكم بأي شكل من الأشكال.

ثانياً: حذف الكناني كل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي أوردها ابن رشد كما حذف شرحها لكنه حافظ على جميع الأطروحات الأساسية في مادة النص.

ثالثاً: فيما يخص الأسلوب، حيث حذف الكناني عدداً من العبارات والجمل وذلك يبدو لأنه اعتقد أنها واضحة لقرائه. وعلى سبيل المثال حذف الكناني الصفة «الصغار» بعد كلمة «البنين» وكذلك عبارة «من القاتل سواء رضي أم لا» بعد عبارة «قبض الدية».

رابعاً : حذف تفاصيل المسائل الفقهية (الفروع) التي وظفها ابن رشد للقياس مع القضية المطروحة للبحث (وخصوصاً الشفاعة) لأنه اعتبرها واضحة.

خامساً : حذف كذلك مقدمة ابن رشد السجالية إلى حد ما بخصوص واجب المصنّف في اتباع ما يعتبره رأياً صحيحاً لا اتباع الرأي السائد في المذهب بالضرورة. وعلى الرغم من أن حذف المقدمة كان مبرراً لأنها لم تسهم في ترجيح أية نقطة في الحكم بما يخص القضية قيد البحث فإن السؤال يبقى : لماذا استعان الخطاب بها وأبرزها في بحثه ؟ نفترض أن إدراج الخطاب لهذه المقدمة كان مقصوداً تماماً وذا وظيفة «مذهبية» بحتة، وتحديدًا ليؤكد على انحراف ابن رشد عن الرأي السائد في المذهب. إن تكرار هذه المقدمة يقوّي اتهامه لابن رشد بأنه كان مستعداً تماماً للتخلي عن المذهب، وليثبت فوق ذلك بأن هذا الخلاف لم يكن منتشرًا (مشهورًا) بشكل كافٍ لجعل الفقهاء يعتدون برأيه (ابن رشد).

وبالتماشي مع هذا التحليل، من الممكن القول إن حذف الكناني لهذه المقدمة من ناحية أخرى ربما كان وراءه اعتباران : الأول هو عدم ارتباطها بشكل واضح بالحكم في القضية قيد البحث، والثاني رغبة الكناني في التخفيف من أهمية انحراف ابن رشد عن مبادئ المذهب.

لكن ما حافظ عليه الكناني من فتوى ابن رشد، وبخلاف ما حذفه الخطاب في ملخصه، يمثل أهمية أكبر مما حذف. فقد أعاد الكناني بنجاح عرض البرهانين الرئيسيين اللذين حذفهما الخطاب، أي : التركيز على القياس (وليس الاستحسان) كطريقة وحيدة للاستدلال قابلة للتطبيق في القضية المدروسة، وحقيقة أن المجرم كان سكراناً عند ارتكابه الجريمة. من الممكن تفسير عدم اهتمام الخطاب بذكر السكر، لأنه مثل ابن الحاج وأكثرية الفقهاء لم يعتبر السكر ظرفاً مخففاً في قضايا القتل. ويبدو أن الكناني من ناحية أخرى قد اصطف مع ابن رشد في اعتبار السكر عاملاً مخففاً لعقوبة الإعدام، وذلك يفسر لماذا أيد قياس ابن رشد وفضله بطريقة غير مباشرة على الرأي المنقول.

وبغض النظر عن خصوصية مقارنة كلٍّ من الخطاب والكناني لفتوى ابن رشد فإنهما كانا يعملان هنا بوصفهما فقيهين يتقلان الفتوى من ميدان الفقه المسترسل إلى ميدان الفروع. إن النتيجة النهائية لعملية الدمج هذه تومئ إلى مدخل الرأي

(الذي تضمنته الفتوى) إلى المبادئ الشرعية للمذهب. ومن الممكن بالطبع أن تصبح الفتوى مرجعية لقضايا مستقبلية دون أن تخضع لهذه العملية، ولكنها لن تأخذ في هذه الحالة موقعاً رسمياً ضمن مبادئ المذهب لأنها ستظل قابضة على هامش المذهب. أي أنها أصبحت، مثل العديد من الفتاوى الأخرى، جزءاً من شرح عمل موثوق (في هذه الحالة مختصر خليل) محددة النقاط الرئيسية لمبادئ المذهب الموثوقة، وهذا يعني أن الرأي الذي تعبر عنه قد احتل موقعاً محدداً ضمن مبادئ المذهب وبالتالي في خلافه. وما أن يصبح الرأي جزءاً من حقل الخلاف المستطرد فإن شرعيته كرأي صالح تكون مضمونة (ليس ضرورة أن يصنّف في باب الصحيح أو المشهور)⁽¹⁷¹⁾.

ولكن الحقيقة الأهم في فتوى ابن رشد كما رأينا هي أنها أدخلت رأياً جديداً في الفقه الجنائي المالكي، فهي لا تحل طبعاً محل المبادئ التقليدية ولكنها تقدم بديلاً من الممكن أن يتبناه القضاة والمفتون في تطبيقهم اليومي للعدالة. وفي تفضيله لرأي ابن رشد على المبادئ التقليدية، سنّ الكناي، بوصفه فقيهاً مصنفًا، تغييراً فقهياً في مجال الفقه الجنائي.

VII

حتى الآن كان انشغالنا منصباً على عملية التغيير الفقهي من حيث ملاءمة الفتوى لتلك الغاية على يد الفقيه المصنّف. وسينصب اهتمامنا في الأجزاء الباقية من هذا الفصل حصرياً على مشاركة الفقيه المصنّف بوصفه أحد الفاعلين في التغيير الفقهي، دون إيلاء عناية خاصة لدور المفتي أو فتواه. ولا شك في أن التغيير الفقهي قد أنجز أيضاً بوسائط أخرى، وتحديدًا خطاب الفقيه المصنّف المستند إلى الممارسة الفقهية العامة والذي يمكن التعبير عنه بعدة طرق منها الفتوى والآراء القضائية وأنواع أخرى من الخطاب الشرعي. وهنا تكون وظيفة الفقيه في عملية التغيير الفقهي شرعة النزعات والاتجاهات الجديدة في الممارسة

(171) على سبيل المثال لم تكن الآراء الظاهرية بوجه عام من ضمن خطاب الخلافات، راجع فتاوى ابن الصلاح، I، 32 - 33.

الفقهية العامة وإلا ستبقى هذه النزعات منقوصة الاعتراف الرسمي وبالتالي منقوصة الشرعية.

في شرحنا لهذه المرحلة من التغيير الفقهي، سنناقش أشكال التواصل المكتوب التي انتشرت بين القضاة، وأخذت حيزاً في أعمال أدب القاضي ورسائل الشروط، والتسمية العربية المعروفة لهذا النوع من التواصل: كتاب القاضي إلى القاضي⁽¹⁷²⁾. ويحصل ذلك عندما يكتب «قاضي بلد إلى قاضي بلد آخر بما ثبت عنده لإنسان في بلد القاضي الكاتب على آخر في بلد القاضي المكتوب إليه وينفذ المكتوب إليه ذلك في بلده فيقع الحكم هناك»⁽¹⁷³⁾. إن الأهمية العملية لهذا النموذج من الكتابة واضحة جداً، ولم يستخف أهل الشرع بالحاجة الماسة لممارسة كهذه⁽¹⁷⁴⁾. فبمثل هذه الوسيلة الكتابية أمكن تطبيق العدالة في مجتمع من العصور الوسطى يمتاز بالحركة والاتساع الجغرافي. فقد لا يدفع المدين دينه لدائته

(172) هناك تسميات أخرى مثل: الكتاب الحُكْمِي، المكاتبة الحُكْمِيَّة، نصوص التَّخَاطُب بين القضاة والمكاتبة بين القضاة. راجع حلبي، ملتقى الأبحر، II، 74؛ ابن أبي الدم، أدب القضاء، 343، 441، 447؛ ابن المناصف، تنبيه الحكام، 174. ولكن تسمية كتاب القاضي إلى القاضي هي الأكثر شيوعاً دون أي شك. راجع ابن أبي الدم، أدب القضاء، 242.

(173) راجع أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، تحقيق الباتول بن علي (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1990/1410)، 269.

(174) أبو القاسم علي بن محمد السناني، روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق صلاح الدين الناهي، 4 مجلدات (بيروت وعمان: مؤسسة الرسالة، 1984/1404)، I، 330؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، VII، 285 - 286؛ المرغيناني، الهداية، III، 105؛ الونشريسي، المعيار المعرب، X، 60 وما يليها؛ السرخسي، الهداية، XV، 95؛ عبد الوهاب البغدادي، المعونة، تحقيق حميش عبد الحق، 3 مجلدات (الرياض: مكتبة نزار الباز، 1995/1415)، III، 1511؛ حلبي، ملتقى الأبحر، II، 73، حاشية 1 (وارد لدى العيني). ابن قدامة، المغني، XI، 485؛ ابن قدامة، الكافي، IV، 302؛ شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، مطبوع مع موفق الدين بن قدامة، مغني، XI، 467؛ ابن المناصف، تنبيه الحكام، 156؛ الماوردي، أدب القاضي، II، 89؛ علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1973/1393)، 118.

القاطن في بلدة أو قرية نائية بدون تدخل محكمة طويلة الباع. ويمكن أن تؤمن هذه الوسيلة إعادة عبدٍ فر إلى قرية نائية. يتيح استخدام هذه الوسيلة في الواقع جمع مختلف الوحدات القضائية المستقلة والمتناثرة في نظام قضائي وحيد ومترابط. ويرى أحد الفقهاء أن الحقوق ستضيع وتبقى العدالة عاجزة بدون وسيلة شرعية كهذه⁽¹⁷⁵⁾.

إن أحد الشروط الأساسية لصلاحية هذه الوسيلة هي شهادة شاهدين على عملية نقل الوثيقة من قاضٍ إلى آخر. وهذا الشرط قاسم مشترك بين المذاهب الأربعة، فجميع المؤسسين الأوائل والثانويين والتابعين أقروا به وأصروا عليه. والمالكيون الأوائل مثل ابن القاسم (توفي 191هـ/806م) وأشهب (توفي 204هـ/819م) وابن الماجشون (توفي 212هـ/827م) ومطرف (توفي 282هـ/895م)، لم يتساهلوا في شرط الشاهدين⁽¹⁷⁶⁾. ويقال إن سحنون كان يعرف خط بعض من نوابه القضاة ولكنه ظل يصصر على وجود الشاهدين عند فضّ الختم ونشر الكتاب⁽¹⁷⁷⁾.

يبدو أن المذهب المالكي مرّ بتغير كبير جداً في ممارسة القضاة خلال القرن الخامس/الحادي عشر⁽¹⁷⁸⁾، وهذا التغيير لم يضاويه أي تغيير مشابه في المذاهب الثلاثة الأخرى، فقد بدأ القضاة المغاربة والأندلسيون قرابة ذلك الوقت بقبول

(175) ابن المناصف، تنبيه الحكام، 152 - 153. بغدادي، المعونة، III، 1511. راجع أيضاً المراجع المذكورة في الحاشية السابقة.

(176) ابن فرحون، تبصرة الحكام، II، 37؛ الكنانى، العقد المنظم 201 - 202؛ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى (القاهرة: مطبعة الوفاء، 1357/1938)، 159. ويقال إن بعضاً ممن تقدّموا للمذاهب الشرعية مثل الحسن البصري وعبيد الله بن حسن العنبري اعترفوا بخط اليد كدليل موثوق بدون شهادة، راجع الشاشي، حلية العلماء، VIII، 151. من الفقهاء المتأخرين يقال إن لأبي سعيد الإصطخري رأياً فريداً هو أن التعرف على ختم وخط القاضي كاف لقبول الكتاب. السيمتاني، روضة القضاة، I، 331.

(177) ابن المناصف، تنبيه الحكام، 155 - 156. مع ذلك راجع الحاشية 189 أدناه.

(178) يجب ألا نستبعد تاريخاً ما أبكر من هذا خصوصاً إذا قبلنا المبدأ والممارسة الظاهرية كسلف، وقد قبلت الظاهرية بالكتاب على أساس الشهادة على الخط.

صحة هذه الوسائل المكتوبة بدون الشهادة عليها⁽¹⁷⁹⁾، وأصبح إثبات خط القاضي (الشهادة على الخط) كافياً لإثبات مصداقية الوثيقة⁽¹⁸⁰⁾. بمعنى آخر، إذا تأكد القاضي إلى حد معقول بأن الوثيقة التي أمامه قد كتبت بخط قاض آخر فسيكون ذلك دليلاً كافياً على أصالتها.

من المرجح جداً أن هذه الممارسة بدأت أولاً في شرق الأندلس ومن ثم انتشرت إلى غرب شبه الجزيرة وإلى السواحل الأفريقية⁽¹⁸¹⁾. ويمكن أن يمثل قبول الظاهرية أولاً لهذا الرأي وممارسته تمهيداً لهذا التطوير المالكي، إذ ينقل ابن سهل (توفي 486هـ/1093م) أن قضاة شرق الأندلس لم يكتفوا بالخط والختم فقط ولكنهم قبلوا بصحة الكتاب ومصداقيته حتى ولو لم يكتب القاضي المرسل إلا عبارة تتضمن اسمه واسم القاضي المتلقي (العنوان)⁽¹⁸²⁾.

(179) يبدو على الأرجح أن التغيير حصل في الأجزاء الشرقية والغربية من العالم الإسلامي. بالنسبة للشرق راجع المراسيم الملكية بتعيين القضاة عند القلقشندي، صبح الأعشى، XI، 192، 201، والحاشية 190 أدناه، ولكن دليل القلقشندي يعود تاريخه إلى فترة بعد 660 / 1260 حيث كان المماليك يعينون كبير قضاة لكل من المذاهب الأربعة.

(180) للاطلاع بشكل مفصل على موضوع الشهادة على الخط راجع ابن فرحون، تبصرة الحكام، I، 284 - 293.

(181) بالنسبة لشمال أفريقيا وتحديداً تونس، راجع الاقتباسات المهمة عن ابن عبد السلام وابن رشد لدى الونشريسي، المعيار المغرب، X، 61 - 62. ويجب أن لا نخلط بين ابن عبد السلام المالكي هذا وسميه الشافعي الذي كان فقيهاً لامعاً في الشرق.

(182) تعليق ابن سهل على دليل الخط موجود لدى الونشريسي، المعيار المغرب، X، 61. وإن المالكي ابن عبد السلام، كما نقل عنه الونشريسي (ibid., X، 62)، يخبرنا بشيء عن أصل رأي الإقرار بممارسة إثبات صحة الكتاب بواسطة الخط. إذ يطرح أن هذا الرأي يخالف كلياً آراء المشايخ المؤسسين ويستند إلى تفسير خاطئ لما درج عليه سحنون وابن كنانة اللذان اعتادا، في بعض الأحيان، على قبول الوسائل الكتابية لأشخاص هم على معرفة حميمة بهم شخصياً ويعتبرونهم محل ثقة. ويقول ابن عبد السلام إن الأجيال التالية من القضاة والفقهاء أخذت بهذه الممارسة الجزئية والاستثنائية على أنها مبدأ عام (أصل) واشتقوا منها مبدأ كاملاً كلياً. وبهذا المعنى يجب أن نفهم قول ابن هشام القرطبي (توفي 1209/606) الذي نسب رأياً مماثلاً لابن الماجشون ومطرف. ففي كتابه «مفيد الحكام» يطرح بأنه في بعض الحالات (وليس في كلها) على القاضي أن يعترف بصلاحيته كتاب قاض آخر إذا لم يشك القاضي المستلم في أن الخطاب المكتوب يعود إلى =

وخلافاً لما كان يجري من قبل، أصبح هذا الرأي مبدأً قياسيًّا اعترفت به المذاهب الأخرى والسلطات السياسية في ذلك الزمان بوصفه رأياً تفردت به المالكية⁽¹⁸³⁾. لقد اعتبر علماء المالكية الأوائل كتاب القاضي باطلاً إذا اعتمدت صحته بالتعرف على الخط فقط⁽¹⁸⁴⁾، فقد رفض مُطَرِّف وابن الماجشون إثبات صحة كتاب حتى لو شهد شاهدان بأنهما شاهدا القاضي الذي أصدره وهو يكتبه بيديه⁽¹⁸⁵⁾، لأنهما أصراً مثل غيرهما من الفقهاء بأن يشهد الشاهدان على أن القاضي الذي أصدر الكتاب والذي يعرفانه قد جعلهما يشهدان في يوم محدد في مجلسه في مدينة أو قرية معينة بأن هذه الوثيقة كتابه (وسيشير الشاهدان إلى الكتاب في تلك اللحظة) وبأنه يحمل ختمه. ويتوجب على الشاهدين عندئذ أن يرددا محتويات الوثيقة، وأية شهادة أقل من هذه لن تكون كافية.

حوالي 600هـ/1200م يرسم ابن المُنَاصِف صورةً بليغة لبداية التغيير في الإجراءات في المغرب والأندلس:

«وقد أصفق اليوم أهل عصرنا في البلاد التي ينتهي إليها أمرنا في ذلك إجازة كتب القضاة في الأحكام والحقوق بمجرد معرفة خط القاضي، دون إشهاده على ذلك ولا خاتم معروف، وتظاهروا على جواز ذلك والعمل به، فلا يستطيع أحد في ما أظن صرفهم عن ذلك لانتشاره في كل الجهات وتواصلهم عليه بالقبول والإثبات»⁽¹⁸⁶⁾.

= القاضي المرسل حتماً. راجع ألفونسو كرمونا غونزاليس. أدين بالشكر لـ مارييل فييرو الذي لفت انتباهي إلى هاتين المادتين.

(183) راجع القلقشندي، *صبح الأعشى*، XI، 192، 201، حيث يعترف مرسوم ملكي لتعيين القضاة، ربما يعود إلى منتصف القرن السابع/ العاشر، بالشهادة على الخط كممارسة مالكية مفيدة (قبول الشهادة على الخط... فهذا مما فيه فسحة للناس وراحة ما فيها بأس... وهو مما تفرد به هو [يقصد المذهب المالكي] دون البقية وفيه مصلحة). راجع باعلوي، بغية المسترشدين، 266. يقف المذهبان الحنفي والشافعي موقفًا معاكسًا تمامًا للمالكي في هذه القضية. راجع ابن أبي الدم أدب القضاء، 76.

(184) ابن فرحون، *تبصرة الحكام*، I، 287.

(185) ابن المُنَاصِف، *تنبيه الحكام*، 155.

(186) المرجع نفسه، 156: اقتبس الونشريسي هذا القول مع تغيير طفيف في سطره الأول كشهادة موثوقة لذلك، الونشريسي، *المعيار المعرب والجامع المغرب*، X، 62.

يمكن استنتاج حدوث التغيير خلال العقود التي سبقت زمن ابن المناصف ليس فقط من خلال ردّة فعله عليه بوصفه مستحدثاً، بل أيضاً بحكم إحساسه بالحاجة إلى تبرير الممارسة الجديدة: «لقد أثبتنا أن مذهب مالك، شأن المذاهب الأخرى، يجيز كتب القاضي المصدّقة بشهادات شرعية، وأن هذه الوثائق لا يمكن اعتبارها مقبولة بمجرد معرفة خط اليد». ثم يتابع ابن المناصف: «الناس اليوم وكافة القضاة متفقون (في زماننا وأقاليمنا) على إجازة ذلك والالتزام والعمل به، ولذلك لا بد لنا من تمحيص القضية» بوساطة «الكشف عن طريقة مناسبة تضع هذا الأمر في نصابه الصحيح وعلى أسس واضحة تمكّن المرء من اللجوء إليها واستنباط قواعد الشريعة منها»⁽¹⁸⁷⁾. هنا بالضبط تكمن مساهمة ابن المناصف بوصفه فقيهاً مصتفاً.

يقول كاتبنا إن الممارسة الجديدة مبررة على أساس «الضرورة» وهو مبدأ كثيراً ما يلجأ إليه لتفسير وتسويغ مفاهيم وممارسات شرعية ضرورية، ما كانت لتقبل من دونه، بما فيها مفهوم وممارسة «كتاب القاضي إلى القاضي». يجد مبدأ الضرورة تبريراً في القرآن: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [البقرة: 185]⁽¹⁸⁸⁾.

(187) ابن المناصف، تنبيه الحكام، 164 - 165، بالارتباط مع الصفحة 156، كلا المقطعين يحملان الفكرة نفسها: «وإذا قرنا من مذهب مالك وغيره جواز كتب القضاة بالإشهاد عليها ومنع القبول بمجرد معرفة الخط، وأن الناس اليوم وكافة الحكام متمالون على إجازة ذلك والتزامه والعمل به فلا بد أن نحقق في ذلك» (164 - 165)؛ «ولا بد... من التنقيب والتلطف في إسناد ذلك إلى وجه صحيح وأصل واضح يصلح المصير إليه وبناء أحكام الشريعة عليه» (156). اقتبس الونشريسي الجزء الأول من هذا القول مع تغيير طفيف، المعيار المعرب X، 64.

(188) يعمل التبرير النصي لإجازة الخط على مستويين: مباشر وغير مباشر، فالآية القرآنية (185) من سورة البقرة تبرير غير مباشر إذ توجب الضرورة التي تبرر الممارسة المفنية، ولكن ابن المناصف (تنبيه الحكام، 165) يلجأ إلى السيرة النبوية لتبرير الممارسة بشكل مباشر على أساس نصي، مقتبساً رسائل النبي إلى الإمبراطور البيزنطي هرقل وكسرى الساساني (كسرى برويز). راجع أيضاً أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز وآخرون، 13 مجلداً، (بيروت: دار المعرفة، 1980)، XIII، 140 - 145.

يزعم ابن المناصف أنه من الصعب غالباً أن نجد شاهدين يستطيعان السفر من بلدة إلى أخرى قد تكون بعيدة في سبيل الشهادة على صحة وثيقة منقولة، ولذلك تصبح الشهادة على الخط حلاً لهذه المشكلة، ويجزم ابن المناصف أن العدالة بدون هذا الحل ستعطل أو سيتحمل الشاهدان عناء السفر وكلاهما مرفوض. وبما أن الهدف النهائي هو إثبات صحة «كتاب القاضي» وسلامته من التزوير والتحريف، فإن أية طريقة للوصول إلى ذلك يجب أن تكون شرعية. فإذا تأكد القاضي المتلقي دون أي شك أن الوثيقة التي بين يديه تعود بالفعل إلى القاضي الذي يزعم أنه أرسلها (أي مكتوبة بيد القاضي المرسل ومختومة بختمه)، فإن الوثيقة ستحوز على قدر كبير من الصحة مساوياً، إن لم يكن أفضل من، وثيقة أخرى شهد عليها ونقلها شاهدان عدلان⁽¹⁸⁹⁾.

من ذلك كله، يبرز في سياق توثيق الكتابة اليدوية ملمحان متميزان، أولهما أن العرف السائد في المستويين العرفي والشرعي القانوني - كما وصفه ابن المناصف ببلاغة - يرتقي إلى مستوى الإجماع الاجتماعي - الشرعي. فقد كانت الممارسة مستحكمة بحيث يبدو أي رأي يدعو لتغييرها صعب التنفيذ إلى حد كبير. صحيح أن هذا النوع من الإجماع لا تدعمه الآليات الفقهية التقليدية إلا أن قوته المفترضة في منطقته وفي سياقه تساوي ذلك الإجماع التقليدي. ثانياً: إن تبرير الممارسة يستند تماماً على مبدأ الضرورة، فقد أجيّزت كوسيلة للحد من الضرر والمشقة المفرطة. ولكن الأكثر أهمية في هذين الجانبين أن كليهما لعب دوراً أساسياً في إدخال «كتاب القاضي إلى القاضي» إلى حقل الخطاب الفقهي الرسمي. لقد شكّل الإجماع رمزاً بحكم انتشاره الكبير في عالم الممارسة، وكان لمبدأ الضرورة الفضل في إدخاله حقل الشرعية الرسمية. بذلك فإن ابن المناصف، بوصفه فقيهاً مؤلفاً، يعرب عن التغيير الفقهي ويكرسه رسمياً.

(189) ابن المناصف، تنبيه الحكام، 165.

VIII

نعترف بأن ابن المناصف لم يتخطَّ بخطابه حدود الواقع الفقهي الذي عاش فيه. وكما قلنا فإنه أعرب عما وجدته في أرض الواقع الفقهي وكرسه رسمياً. فأدوات الفقيه المصنَّف سمحت له فعلاً بالمغامرة ما وراء هذه الحدود الضيقة نسبياً. وأحد تلك الأدوات الهامة هي الأخذ بالخطاب الأقدم والعمل عليه مجدداً باستعمال المصطلحات الإجرائية. انظر على سبيل المثال في التغيير الذي حدث بين القرن الخامس والقرن السابع/الحادي عشر والثالث عشر بخصوص قضايا الأملاك المنقولة المطلوب حلها بوساطة «كتاب القاضي إلى القاضي»، فقد ناقشها ابن أبي الدم مع مواضيع أخرى في أحد فصول كتابه البارز «أدب القضاء» استناداً إلى رسالة الماوردي «أدب القاضي». يبدو للوهلة الأولى أن ابن أبي الدم يعيد إنتاج نقاش الماوردي ليس حرفياً فقط بل وبكامله أيضاً؛ لكن التمعن يظهر أن الأول يستعير من الثاني بشكل انتقائي ما يحتاجه. فإذا كانت الأملاك منقولة (حصان أو عبد على سبيل المثال) ذات مواصفات خاصة تميزها عن أملاك مشابهة، فعلى القاضي أن يسمع شهادة الشهود ويكتب ما هو بالنتيجة كتاباً مفتوحاً موجهاً إلى المنطقة التي تم إيجاد الملكية فيها⁽¹⁹⁰⁾.

من جهة أخرى يميّز الماوردي بين رأيين بخصوص المدعي الذي يدعي في قاعة المحكمة بحقه في ملكية منقولة يحوزها متهم غائب. ويرى الماوردي أن رأي ابن أبي الدم الذي ذكرناه للتو هو أضعف الرأيين. فقد ادعى أن المبدأ الموثوق لدى الشافعية بأن على القاضي ألا يقرر حق التبعية ما لم تكن هذه الملكية موجودة بالفعل أمام الشهود عند إدلائهم بالشهادة. لأن السماح بشهادة بخصوص ملكية غير موجودة يزيد احتمال الخطأ إلى حد كبير، فقد تختلط على الشهود مع ملكية أخرى شبيهة بها. وأكد أن رأي الشافعيين هذا من الآراء المعيارية (المعمول عليه) مما يفسر أولويته على الرأي الآخر من حيث الوثوقية⁽¹⁹¹⁾.

(190) ابن أبي الدم، أدب القضاء، 346.

(191) الماوردي، أدب القاضي، II، 107.

يبدو أنه ما من ضير في افتراض أن ما كان ممارسة معيارية في زمان ومكان الماوردي (العراق في القرن الخامس/الحادي عشر) لم يعد كذلك في زمان ابن أبي الدم (سوريا القرن السابع/الثالث عشر). وانطلاقاً من ذلك عارض ابن أبي الدم ما اعتقده الماوردي رأياً موثقاً. ولا حاجة للقول بأن ملاءمته الانتقائية علامة مميزة للإبداع في إعادة إدخال مبدأ شرعي ضمن البنية المرجعية للمذهب. إن القول بأن خطاب الماوردي قد أُستخدم على أنه تغطية مرجعية أكثر منه مصدراً حقيقياً لمبدأً شرعياً مستقلاً، ليس فقط من قبيل ترديد المعلوم بل أيضاً وصفاً لممارسة شائعة.

إن الملاءمة الانتقائية والاستخدام الماهر للخطاب الفقهي السابق علامة فارقة في مغامرة المبدع. وفي سبيل إيلاء اهتمام كاف بوسيلة التغيير هذه سنتحول إلى قضية العرف في التراث الشرعي الحنفي (المتأخر). فهي تشرح تحولاً مهماً وأساسياً في الشرع أدت إليه في أول الأمر الممارسة الشرعية العملية. فقد شكّل العرف مشكلة رئيسية للفقهاء الحنفيتين المتأخرين لأن موروث المذهب في الأحكام الجزئية والنظرية الشرعية قد تركا حيزاً صغيراً لدخول الممارسة الشائعة عالم المذهب الموثوق، وتتجلى الصعوبة في أن المبادئ الشرعية لم تستطع الاعتراف بالعرف كمصدر شرعي مستقل ورسمي، فحتى بالمقارنة مع ما سُمي مصادر فرعية (استحسان، استصلاح... الخ) لم يتمكن العرف من شغل حيزٍ مساوٍ لهذه المصادر في سلّم مصادر التشريع. لقد بقي العرف هامشياً بين مصادر التشريع في المذاهب الأربعة على الرغم من أن الحنفية والمالكية بدوا كأنهم أولوه اعترافاً أكبر - على الأقل ظاهرياً - مما فعله المذهبان الآخران، ولكن هذا الاعتراف ظل غير رسمي.

يصبح فشل العرف في احتلال موقع بين المصادر الرسمية للتشريع لافتاً للانتباه أكثر منذ أن اعترف أبو يوسف، المرجع الحنفي البارز والذي يلي أبا حنيفة نفسه، به كأحد المصادر⁽¹⁹²⁾. ولكن موقف أبي يوسف، ولأسباب لا زالت بانتظار من يبحث فيها⁽¹⁹³⁾، فشل في كسب تأييد أغلبية جمهور العلماء وتم إهماله

(192) ابن عابدين، نشر العرف، 118.

(193) قد تتعلق هذه الأسباب بالتطورات الشرعية في القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع والنزاع بين أهل النقل التقليديين وأهل العقل ويبدو أن التخلي عن بعض الأفكار العقلانية أصبح =

بالتالي⁽¹⁹⁴⁾، وظلت الحنفية لخمسة أو ستة قرون تلت أبا يوسف متمسكة بالقول بأن المصادر النصية تنسخ العرف بدون شك.

وتعكس نصوص الخطاب الحنفي خلال هذه الفترة التزام الحنفية الشديد بهذا الرأي لأن تبريره بأولوية المصادر النصية على العرف متفق عليه كلياً⁽¹⁹⁵⁾. ففي حين ظل الخطاب نفسه يشير إلى العرف بين حين وآخر، فإنه لأمر ذو مغزى أن تظهر مثل هذه الإشارات بشكل عابر كوحدات مشروطة تتصل بالفقه بشكل متقطع. فعلى سبيل المثال، يشير السرخسي في مبسوطه المرموق مرات عدة ضمناً وصراحةً إلى العرف باقترانه مع مواضيع مختلفة⁽¹⁹⁶⁾.

= ضرورياً حتى يتبوأ المرء مكاناً في التيار السائد لدى أهل السنة مثلما كان على التقليديين وخصوصاً المتشددين منهم المناوئين للعقلانيين أن يتخلوا عن بعض آرائهم ليتفادوا تهميشهم تماماً وربما تخريبهم بالمرّة خارج السنة. فقد تركّز الفقه الحنفي على استبدال معقول الرأي بمنقول الحديث في القرن الثالث / التاسع على يد محمد بن شجاع الثلجي (توفي 879/266)، وقد قدم فقهاء الحنفية تنازلاً آخر حين خففوا اعتمادهم على التعليل العقلاني الذي يعد أحد المعالم الأساسية لآراء أبي حنيفة في الشريعة. فكان اعتراف أبي يوسف بالعرف كأحد مصادر الشرع انتهاكاً للتركيب المنطقي التقليدي - العقلاني الذي توصل إليه الإسلام السني مع نهاية القرن الثالث / التاسع وبداية القرن الرابع / العاشر. وفي الواقع فإن هذا التركيب المنطقي والعملية التاريخية الكامنة خلفه قد أديا إلى ما عرف لاحقاً بأصول الفقه، وبالضرورة استثناء العرف منها كمصدر رسمي. حول نزاع التقليديين والعقلانيين راجع (Mekhert, formation of the sunni schools, ff).

ميلكرت، تشكل المذاهب السنية، 1 وما تلاها. حول التركيب التقليدي - العقلاني راجع حلاق «هل كان الشافعي المؤسس الأول لأصول الفقه؟» وأيضاً حلاق «هل أغلق باب الاجتهاد»، 7 - 10. حول مساهمة الثلجي في تغيير الفقه الحنفي راجع ابن النديم الفهرست، 291. قرشي، الجواهر المضيئة، II، 221؛ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 55 - 56.

(194) إلى أن قام مؤلفنا ابن عابدين ليس فقط بإحياء الاهتمام بموقفه بل بإنعاشه كلياً كما سنرى.

(195) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 131 (حول مرجعية ظهير الدين بن أحمد)؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، 93. للاطلاع على ما قاله المرغيناني من أن «النص الصريح أقوى من العرف والمرء لا يدع الأقوى ليأخذ بالأمر الأضعف» راجع Gedeon Libson, «On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law», *Islamic Law and Society*, 4, 2, 145. (1997). غيدون ليبسون «حول تطور العرف كمصدر تشريع في الشريعة الإسلامية»، المجتمع والشريعة الإسلامية، 4، 2، (1997).

(196) راجع الحاشية التالية، وللإطلاع على ترجمة السرخسي راجع ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 52 - 53.

يذكر السرخسي في موضوع الإيجار مثلاً عبارة «المعمول بالعرف كالمشروط بالنص»⁽¹⁹⁷⁾ ومن الواضح أن الغرض من استخدام هذا القول المأثور ليس التوصل إلى مبدأ فقهي بل لتبرير رأي خاص جداً يتعلق بتأجير عقار بقصد السكن، فإذا تم تأجير منزل ما ولم يتضمن العقد شروطاً تتعلق بغرض التأجير، فإن الافتراض السائد - والذي تشرعه العبارة السابقة - هو تأجيره بغرض السكن لا بغرض تجاري أو لأغراض أخرى. إن نزعة قصر العرف على حالات مخصصة جداً - وذلك واضح في كتاب السرخسي - لا يماثلها إلا القبول به تحت عباءة المصادر الرسمية الأخرى مثل الاستحسان والإجماع، وقد تعامل الفقه وكتبه مع العرف من حيث هو عرف، واضح وبسيط، وتلك دلالة صريحة على عجز الفقهاء عن إدخال العرف في الفقه بهيئة الأدوات المنهجية الراسخة⁽¹⁹⁸⁾.

ويبدو أن إدخال العرف من حيث هو عرف إلى الفقه قد تزايد في فترة ما بعد القرن السادس/ الثاني عشر، على الرغم من أن ذلك كان على أساس كل حالة على حدة. لقد زاد عدد هذه الحالات بشكل واضح رغم أن العرف ظل لا يشغل أي حيزٍ رسمي في النظام النظري والمنهجي، وهذا دون شك عائد إلى أن أصول الفقه ومنهجية البحث قد أصبحتا جاهزتين للسماح بتغيير أساسي وبنوي.

وبحلول القرن العاشر/ السادس عشر أصبح واضحاً ضرورة الاعتراف بالعرف ودوره في الفقه ولكن بشكل لا يزعزع المبادئ الأساسية والفرضيات الرئيسية للنظرية التشريعية. لم تكن تلك مهمة سهلة، ويظهر ابن نجيم (توفي 970/

(197) السرخسي، المبسوط، XV، 130: «المعلوم بالعرف كالمشروط بالنص» راجع أيضاً XV، 85 - 86، 132، 142، 171؛ XII، 142 وأماكن أخرى.

(198) من المفيد في هذا السياق استكشاف الأسباب الكامنة خلف دمج الأعراف في الفقه عبر هاتين القناتين المتميزتين أي الدمج المباشر (العرف من حيث هو عرف) والدمج عن طريق مصادر رسمية وإضافية. ومع إنجاز هذا الشرح المفيد، كما أفعل الآن، من زاوية التطورات التاريخية (التي بموجبها أصبح العرف شرعاً بوصفه جزءاً من العملية التطورية التي ولدت الفقه وأصوله)، يبقى السؤال: لِمَ لم تسمح المصادر الرسمية والإضافية، ضمن تشريعاتها الخاصة، باستيعاب الممارسات العرفية بشكل تام في الفترة اللاحقة؟

(1563)⁽¹⁹⁹⁾ أحد أبرز الفقهاء المصنفين في المذهب الحنفي الذين أخذوا على عاتقهم إيجاد صلة بين الفقه وأصوله من جهة والعرف من جهة أخرى، وخصص في كتابه الهام «الأشباه والنظائر» فصلاً للعرف كان عنوانه ذا دلالة كبيرة «العادة مُحْكَمَة»⁽²⁰⁰⁾.

إن الموضوع الأول الذي تتم مناقشته تقليدياً في معرض المصادر التشريعية هو الموثوقية «الحُجِّيَّة»، وتحديدًا تقديم دليل نصي قاطع على أن المصدر صحيح ومقبول ويشكل أساساً موثقاً للبناء الفقهي عليه. ولكن كل ما استطاع ابن نجيم إيراد من حجج نصية كان التعذر بما نقل عن النبي: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»⁽²⁰¹⁾، ويعتبر عموماً من ضعيف الحديث، كما يُقَرُّ ابن نجيم افتقار الحديث إلى «الناقل الأخير» عن النبي، مُلَمَّحاً إلى أنه من كلام ابن مسعود⁽²⁰²⁾.

كما يلاحظ الحصكفي العلائي أنه بعد بحث واسع لم يستطع إيجاداً في أي من كتب الحديث باستثناء «مُسْنَد» ابن حنبل⁽²⁰³⁾. ومما يثير الفضول أن ابن نجيم بالرغم من فشله (الذي شاركه فيه جمهور الفقهاء المسلمين كلهم) في إيجاد أساس موثوق للعرف، يتابع مناقشة نواحي الفقه التي تم فيها تقليدياً أخذ العرف بعين الحسبان⁽²⁰⁴⁾.

(199) بروكلمان، التاريخ، II، 401 - 403.

(200) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 129.

(201) «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».

(202) المرجع نفسه، 129 - 130.

(203) ابن عابدين، نشر العرف، 115؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، 89. وقد استخدم الشيباني

هذا الحديث في تبرير الإجماع. راجع W.B. Hallaq, «On the Authoritativeness of

Sunni Consensus,» *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986),

431. حلاق «حول مرجعية الإجماع السني» المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط،

18 (1986)، 431.

(204) يبدو أن عملية مسح استدلالتي لحالات دمج العرف في الشرع تشكل بديلاً عن إثبات

المرجعية (الحُجِّيَّة) رغم أن هذا البديل يحتج بالحجة التي هي موضع خلاف، وربما =

فبعد أن أورد عدداً من الحالات التي أقر جمهور الفقهاء بأن الأعراف الشائعة قد فرضتها، يطرح ابن نجيم وجوب الاعتراف بالعرف في قضايا الربا التي لم تقيدتها النصوص المقدسة. وطبعاً لا تتدخل الأعراف الشائعة مطلقاً في البضائع التي يتم تقديرها بالحجم و/أو بالوزن والتي تضعها النصوص المقدسة خارج نطاق المعاملات التجارية الربوية. ويضيف بأن ذلك كان رأي أبي حنيفة والشيباني لكنه لم يكن رأي أبي يوسف الذي، كما رأينا، أجاز تدخل العرف. يؤكد ابن نجيم أن رأي أبو حنيفة والشيباني قد تعزز بحجج ابن الهمام (وقوّاه في فتح القدير)⁽²⁰⁵⁾، حيث يصّر ابن الهمام، مع ظهير الدين (توفي 1222/619)⁽²⁰⁶⁾ على أن النص الصريح لا يمكن إقصاؤه باعتبارات العرف⁽²⁰⁷⁾.

يميّز ابن نجيم بين نوعين من العرف: العرف العام والعرف الخاص. ينتشر العرف العام في بلاد المسلمين كلها بينما يقتصر العرف الخاص على منطقة أو قرية أو بلدة⁽²⁰⁸⁾. وعندما لا يخالف العرف العام النص، يرى المذهب الحنفي بوجوب أخذه بعين الاعتبار في التشريع، وما عقد الإستصناع إلا أحد الأمثلة على ذلك⁽²⁰⁹⁾. لكن الحنفية اختلفوا فيما إذا كان للعرف الخاص أية قوة فقهية، فرفض

= كان وعي الفقهاء الدقيق للنتائج الضارة للمنشور هو الذي منعهم من ادعاء معرفة استدلالية لإيجاد حل لمشكلة المرجعية (الحجة).

(205) فتح القدير هو شرح ابن الهمام (توفي 1282/681) على هداية المرغيناني.

(206) ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد مؤلف (الفتاوى الظهيرية) المشهورة. راجع القرشي، الجواهر المضئية، II، 20.

(207) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 131.

(208) المرجع نفسه، 137؛ ابن عابدين، نشر العرف، 132. حول الأعراف العامة والخاصة، راجع ب. يوهانسون، «الأعراف الخاصة والأعراف العامة»، حوليات إسلامية (Annales Islamologiques)، 27 (1993): 29 - 35.

(209) الاستصناع هو عقد تصنيع يتم بموجبه إبرام البيع بشروط تسليم لاحقة. ويمكن أن يكون عقد استئجار، كأن يعطي شخص ما كمية من المعدن إلى حداد ويصنع هذا الأخير منها قدراً أو وعاء مقابل أجر مشروط مسبقاً. وبوصفه نموذجاً مكافئاً لعقد السلم، فإن الاستصناع يعارض مبادئ القياس الذي يقتضي تجنب المخاطرة (الغرر) من خلال ضمان أن يكون موضوع البيع أو الاستئجار موجوداً وقت البيع. راجع السرخسي، المبسوط، XV، 84 وما يليها.

نجم الدين الزاهدي (توفي 658/1259)⁽²¹⁰⁾ على سبيل المثال، الاعتراف بأي سلطة للعرف الخاص لأن الاعتبارات المحلية لا شأن لها. وخالفه في ذلك آخرون مثل فقهاء بخارى. وفي الواقع فإن الزاهدي، كما اقتبسه ابن نجيم، يجعلنا ندرك، أن هؤلاء الفقهاء كانوا أول من دفع بمثل ذلك الرأي في تاريخ المذهب الحنفي⁽²¹¹⁾.

لكن الزاهدي يوضح بإصرار أن الرأي الصحيح يكمن في أن الممارسات المحلية غير كافية لجعلها أعرافاً مقبولة شرعياً.

وفي النهاية فإن السؤال ليس إذا كان بإمكان العرف الخاص أن يولد أحكاماً شرعية أم لا، فقد كان واضحاً للفقهاء بأن مثل هذه الأعراف لا تنتج أحكاماً شرعية معيارية وعامة بل أحكاماً خاصة، هذا إن وجدت. ببساطة لا ينبع الحكم العام من العرف الخاص (الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص)⁽²¹²⁾. ويجزم ابن نجيم بأن هذا هو رأي المذهب الموثوق رغم أن عدداً معقولاً من فقهاء الحنفية أصدر فتاوى على أساس أعراف خاصة خلافاً لهذا الرأي. ومن المدهش أن ابن نجيم يأخذ أخيراً جانب هؤلاء الفقهاء بقرارٍ وإعٍ وجريءٍ ضد رأي المذهب⁽²¹³⁾.

إن اعتراف ابن نجيم بالعرف بوصفه مصدراً شرعياً خارجياً لا يمثل سوى مرحلة أخيرة من عملية تاريخية متناوبة بدأت مع المؤسسين الثلاثة للمذهب الحنفي. ويظهر أن التطورات الدينية - الفقهية بين القرن الثاني والرابع/الثامن والعاشر أدت إلى إقصاء رأي أبي يوسف لصالح دور أقل رسمية للعرف⁽²¹⁴⁾. وما

(210) لحاشية حول السيرة الذاتية راجع ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 73؛ بروكلمان، التاريخ، I، 382 (475).

(211) يقول ابن نجيم إن هؤلاء البخاريين بالذات صاغوا هذا الرأي (أحدثه بعض أهل بخارى)، ومن المؤكد إلى حد ما أن رأيهم كان انعكاساً لممارستهم القضائية. راجع كتابه الأشباه والنظائر، 138.

(212) المرجع نفسه، 137.

(213) المرجع نفسه، 138: «لكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره، فأقول على اعتباره».

(214) كما أشير إلى ذلك باقتضاب في الحاشية 200، فيما سلف.

اعتراف السرخسي بالعرف على أساس كل حالة على حدة إلا مثال توضيحي على نجاح الأطروحة القائلة بالأصول السماوية للشرعية، تلك الأطروحة التي بشرت بالقضاء الوشيك على رأي أبي يوسف وأشباهه. لكن المتطلبات الجدية التي فرضها العرف ظلت ملحة، فقد كانت ممارسات وكتابات فقهاء بخاري وآخرين مواكبة لعملية تطوّر فيها دور العرف وازدادت أهميته كمصدر غير رسمي للتشريع. وتمثل كتابات ابن نجيم التي استند فيها بانتقائية ماهرة إلى المرجعيات السابقة له، بما فيها البخاريون، الذروة الوشبكة لهذه العملية.

وصلت العملية أوجها في كتابات آخر فقيه حنفي بارز وهو الدمشقي السيد أمين ابن عابدين (1783/1198 - 1836/1252) الذي عاصر الفترة المصيرية التي سبقت بالضبط «التنظيمات» العثمانية. ليس هناك ما يفيد أن ابن عابدين تقلّد منصباً رسمياً في الدولة ولذلك يبدو أنه بقي بعيداً عن دوائر السلطة السياسية. وكان تدريبه وعمله المهني تقليدياً بصرامة؛ فقد حفظ القرآن ودرس اللغة والشرع الشافعي على يد الشيخ سعيد الحموي. كما واصل أبحاثه الشرعية لاحقاً على يد الشيخ شاكر العقّاد الذي يبدو واضحاً أنه أقنعه بالتحول إلى المذهب الحنفي. وقد درس على يديه الحساب والمواريث وأصول الفقه والحديث وتفسير القرآن والصوفية وعلوم المنطق. ومن بين النصوص التي درسها على شيخه كانت نصوص ابن نجيم ونصوص صدر الشريعة وابن الهمام ومشرعين حنفيين بارزين آخرين⁽²¹⁵⁾. جعلته سيرته المهنية اللامعة متميزاً في مجالات عدة، ليس أقلها وصوله إلى الشهرة بوصفه فقيهاً ومفتياً ذائع الصيت. ويبدو أنه حظي بنجاح مماثل كأستاذ امتاز بمنح إجازات لرجال مهمين مثل شيخ الإسلام العثماني عارف حكمت بيه⁽²¹⁶⁾.

(215) حول حواشي السيرة الذاتية التي وضعها ابن عابدين، راجع خليل مردم بيك (باي)، أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977)، 36 - 39؛ عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق م. ب. بيطار، 3 مجلدات (دمشق: مطبعة المجمع العلمي العربي، 1963)، III، 1230 - 39؛ الزركلي، الأعلام، VI، 42.

(216) مردم، أعيان، 37.

صحيح أن ابن عابدين لمع قبل بداية التنظيمات ولكنه شهد التغيرات التي بدأت تجتاح السلطنة قبل ذلك بكثير. وعندما بدأ دراسته الشرعية كان النظام السديد للسلطان سليم الثالث في بدايته، وعندما وصلت كتاباته أوجها، جمع السلطان محمود الثاني ورجاله، في خطوة غير مسبقة ومصرية إلى حد كبير، العهود الخيرية الكبرى للإمبراطورية في وزارة أوقاف السلطنة عام 1826⁽²¹⁷⁾. إن هذه التطورات الهامة مصحوبة بالتغيرات التي طرأت على المجتمع الدمشقي نتيجة لتدخل الغرب ونفوذه أدت لنشوء رؤية جديدة لم تتمثل فقط بإصلاحات التنظيمات وإنما في التصديق الأولي للصيغ التقليدية⁽²¹⁸⁾.

لم تعكس كتابات ابن عابدين أي وعي واضح للأزمات إن كان على المستوى المعرفي أم الثقافي، ولكنها عكست مقداراً معيناً من ضيق صدر دفين وفطن حيال بعض الجوانب المتمتة للتقاليد. وقد يفسر ذلك ملاحظة نيرة قدمها أحد أفطن شراح الفقه الإسلامي منذ قرن من الزمان تقريباً. فقد أوضح نيكولاس آغينيدس بخصوص أعظم مؤلف لابن عابدين «حاشية رد المحتار»: «من الممكن القول إنها القول الفصل في التفسير الموثوق للشرع الحنفي وتدل على الأصالة في محاولة تحديد حالة الأوضاع العملية القائمة، والتي تحاشاها الآخرون دائماً»⁽²¹⁹⁾. وهذه الأصالة، التي تفصح عن نفسها بشكل واضح في كتاباته عن العرف، يمكن النظر إليها بوصفها صيغة ملطفة للمحاولة المناورة في لِيّ المفاهيم الشرعية وتحويلها ضمن مقيدات تراث مرجعي ملزم، وغالباً ما تأخذ الأصالة هذه الأشكال.

في وقت ما من عام 1827/1243، كتب ابن عابدين شرحاً صغيراً على كتابه

(217) راجع (Madeline C. Zilfi, «The Ilmiye...»). مادلين سي. زلفي، «السجلات العلمية ونظام المدارس العثمانية السابق للتنظيمات»، إسهامات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للإمبراطورية العثمانية (لوفن: طبعات بيرتز، 1983)، 309 - 27، و 312 - 13.

(218) حول التاريخ العام لدمشق خلال هذه الفترة، راجع (ph. D... «...» George Koury). جورج كوري، إقليم دمشق (أطروحة في الدكتوراه: جامعة ميشيغان، 1970)؛ يوسف نعيمة، مجتمع مدينة دمشق، مجلدان (دمشق: دار طلاس، 1986).

(219) أغينيدس، النظريات المحمدية، 183.

«عقود رسم المفتي» وهو مؤلف شعري (متن) يجمل فيه القواعد التي تحكم مهنة الإفتاء ووظائفها وحدود التأويل المتاحة للمفتي⁽²²⁰⁾. وفي العام نفسه كتب رسالة وسع فيها شرحه على أحد الأبيات الشعرية وهو البيت الذي يتطرق إلى دور العرف في الشرع⁽²²¹⁾. ولأن الرسالتين مكتوبتين في وقت واحد، كانت الإحالات المتبادلة بينهما كثيرة⁽²²²⁾، وتتقطع أوصال الحدود النصية بين الرسالتين أكثر بالإحالات المتواصلة إلى «حاشية رد المحتار» وكذلك بتواجههما جنباً إلى جنب مع الحاشية⁽²²³⁾ وفيها يشير إلى رسالتيه السابقتين بالزمن الماضي، فيما يشير في رسالتيه إلى الحاشية باستخدام الزمن نفسه⁽²²⁴⁾. وتوحي هذه الإحالات المتبادلة المتزامنة بأن ابن عابدين كتب رسالتيه خلال كتابته للحاشية تلك التي طالت ولم تكتمل أبداً.

إن وضع ترتيب زمني لرسالتيه، وغياب هذا الترتيب بالتالي، مهم بشكل خاص هنا لأن التحليل الصحيح لمفهوم ابن عابدين عن العرف يعتمد على علاقة فرضياته المعرفية والمرجعية في «نشر العرف» بالهرمية المرجعية التي أوردها في «الحاشية» والتي تحكم خطابه فيها⁽²²⁵⁾. إن حقيقة أن «نشر العرف» و«الحاشية» قد كتبا في آن معاً وأن «نشر العرف» يمثل في الواقع امتداداً مسهباً «للحاشية» يوحي بأن ابن عابدين ظل ملتزماً بالبنية المرجعية والمعرفية التي حددها في «الحاشية»، والتي وضعها المذهب الحنفي قبله بعدة قرون، إن أحد أكبر التحديات التي واجهها ابن عابدين هو بالضبط حل التوتر بين هذه البنية المرجعية وبين الدور الذي حدده للعرف في الشرع.

لقد وُجد «نشر العرف» لأن العرف يطرح على الفقيه تعقيدات متعددة لم

(220) ابن عابدين، شرح المنظومة، 1 - 53.

(221) ابن عابدين، نشر العرف، 114؛ وورد البيت كما يلي:

والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

(222) المرجع السابق، 114، 125 وأماكن أخرى؛ شرح المنظومة، 48 وأماكن أخرى.

(223) ابن عابدين، حاشية، IV، 364، 434، 519، وأماكن أخرى.

(224) ابن عابدين، نشر العرف، 139، وأماكن أخرى؛ شرح المنظومة، 15.

(225) ابن عابدين، حاشية، I، 70 وما يليها. راجع أيضاً شرح المنظومة، 16 - 18.

يتعامل معها أسلاف ابن عابدين على الوجه المطلوب⁽²²⁶⁾؛ (في معالجته لهذا الميدان المهمل يبدو ابن عابدين واعداء بشيء من الأصاله). فالقراءة المتمعنة «لِلرسالة» تكشف أن هذه التعقيدات التي تكتنف العرف، بوصفه مصدراً شرعياً، تكتنف أيضاً علاقته بكل من المصادر الشرعية الصريحة⁽²²⁷⁾ والآراء المرجعية المتجسدة في ظاهر الرواية.

قبل المضي في توضيح هذه التعقيدات، يحاول ابن عابدين وضع تعريف للعرف (العادة). والمهم في هذا التعريف ليس مادته بقدر ما هي طريقة عرضه، إنها طريقة الشرح التفصيلي المسهب التي تميز، بسبل بنيوية متميزة، مناهج الفقيه المصنّف ووسائله. فنهج الخطاب هنا، كما في أي مكان من الرسالة، يتمثل في اقتطاف الشواهد بشكل انتقائي من المرجعيات السابقة ومقارنتها جنباً إلى جنب على النحو الشائع لدى الفقهاء المصنّفين طوال القرون السالفة. فسواء كانت الآراء تقليدية أو مستحدثة، يتم تقديمها على أنها تندرج ضمن حدود التراث المرجعي، لأنه يتم إيرادها على أنها محصلة كلية للشواهد المقتطفة من المرجعيات السابقة، التي ربط في ما بينها إضافات الكاتب وتعديلاته وحججه المضادة وتقييدها. وتحصل الآراء الجديدة، خلال هذه العملية، على مساندة الموروث الممثل في جمهرة من الآراء المتراوحة بين ما هو في منتهى الحجّة إلى ما لا يعتد به. وتفضي هذه الخاصية البارزة من الإسهاب النصي إلى الإستراتيجية التعليلية التي يجب أن نأخذها في اعتبارنا طوال الوقت لدى قراءتنا لابن عابدين أو لغيره من الفقهاء المصنّفين.

ما أن يتم وضع التعريف، حتى تليه خطوة ضرورية في تقديم أي مصدر شرعي جديد ألا وهي إثبات حجّيته؛ وإذا كان للعرف أن يصبح مصدراً، فعليه ألا يشذ عن هذه القاعدة. وهنا يعود ابن عابدين إلى رأي ابن نجيم الذي أصبح الآن مألوفاً والذي يستند كلياً إلى حديث ابن مسعود الضعيف. ولما كان ابن عابدين مدركاً لضعف هذا الحديث، وبالتالي ضعف حجّة رأيه، فإنه ينوّه بأن الفقهاء

(226) ابن عابدين، نشر العرف، 114.

(227) أي النص، بوصفه مميزاً عن النصوص الغامضة القابلة بالتعريف لأكثر من تأويل واحد. راجع الباجي، الحدود، 42 وما يليها. فالنصوص الغامضة والملتبسة لاتبدّ اعتراضاً على العرف لأن فحواها غير محدّد.

كثيراً ما لجؤوا إلى العرف إلى حد يجعل منه أصلاً من أصول الشرع كما هو واضح في عبارة السرخسي: «المعروف بالعرف كالمشروط بالنص»⁽²²⁸⁾. لكن حجة ابن عابدين التعويضية لا تستطيع إخفاء حقيقة عدم وجود تبرير مرجعي نصي للعرف. كذلك لا يفضي تبريره انطلاقاً من استخدامه المتكرر في الفقه إلا إلى مغالطة منطقية، أي أنه يجب استخدام العرف في الشرع لأنه يستخدم في الشرع. وبالرغم من ذلك فإن ابن عابدين يقول مقالته ويمضي بالكاد قلقاً، هذا إن شعر بالقلق أصلاً، من فشله وفشل الحديث في إقناع القارئ بهذه المسألة، وذلك لأن غايته تكمن في مكان آخر: فقد كان، والموروث الذي يكتب فيه، يعيان التقييدات النظرية والمعرفية التي تم فرضها على العرف عندما كانت أصول الفقه في مرحلة النشوء، والتحدي الذي يواجهه الآن هو الالتفاف على هذه التقييدات.

وهكذا فإن القضية الحقيقية بالنسبة لابن عابدين تعتبر إحدى أكثر القضايا عملية وإلحاحاً، إنها إشكالية عرض رأيين متعارضين في العلاقة بين العرف وظاهر الرواية. إذ ينقل عن الزاهدي أنه قال في «قنيتة» بعدم أخذ المفتي أو القاضي بآراء ظاهر الرواية إلى حد إقصاء العرف كلياً، وقد استشهد كل من هندي⁽²²⁹⁾ وبيري⁽²³⁰⁾ برأي الزاهدي واستحسننا على ما يبدو ما توصل إليه. ولكن ابن عابدين يرى أن هذه التأكيدات تثير مشكلة، لأن الرأي السائد في المذهب هو أن آراء (ظاهر الرواية) تبقى ملزمة ما لم يقرّر علماء الشرع البارزون (المشايع) استبدالها بآراء أخرى خضعت للتصحيح. وتزداد حدة المشكلة في نواحي الشرع حيث تقوم آراء ظاهر الرواية على أساس نصوص قدسية واضحة (صريح النص)، و/أو تم سنها تبعاً لمرجعية الإجماع الحاسمة؛ ففي هذه النواحي لا يشكل العرف، ولا ينبغي أن يشكل، مصدراً لأنه، وبعكس النص، من الممكن أن يكون خاطئاً ببساطة. وفيما تبدو محاولة للتأكيد على الإشكالية، يورد ابن عابدين عبارة ابن

(228) السرخسي، المبسوط، XV، 130: «المعلوم بالعرف كالمشروط بالنص».

(229) في خزانة الروايات. راجع بروكلمان، التاريخ، II، 221 (286).

(230) اللذان لم أستطع معرفتهما.

نجيم بأنه ينبغي تجاهل العرف عندما يحضر النص، وبالمقابل ربما يُؤخذ العرف في الحسبان فقط عندما لا يحكم نص في القضية قيد البحث.

قبل أن يبدأ ابن عابدين معالجته لهذه المعضلة يقدم - على خطا ابن نجيم - تمييزاً بين العرف العام والعرف الخاص، فكل العرفين على علاقة خاصة مع كل من صريح النص وظاهر الرواية، مما ينشئ في النتيجة تصنيفاً رباعياً، لكن ابن عابدين يختصره لمناقشة شقين، يعالج الأول علاقة العرف بصريح النص ويعالج الآخر علاقته بظاهر الرواية.

انسجماً مع نظرية المعرفة الفقهية التقليدية، ينزع ابن عابدين إلى أن كل ما يعارض، من كل وجه، التعليمات الواضحة والصريحة للنصوص القدسية باطلٌ وليس له أثر شرعيّ أو مرجعية شرعية. وتقدم قضية المُسكرات مثلاً بليغاً على هذا النوع من التعارض، فالعنصر الرئيسي في صياغة هذا النزوع هي عبارة «من كل وجه» التي تحدد تماماً حدود هذه النصوص وتخصص حجيتها عبر نقل الحالات التي لا تحمل تضارباً مباشراً أو صريحاً معها إلى خارج ميدان هذه النصوص. وبذلك فإن التطابق الجزئي بين النص والعرف لا يؤدي حكماً إلى رفض العرف لأن الجانب المطابق هو ما يؤخذ بعين الاعتبار في مثل هذه الحالات وليس المتعارض. وهكذا فإن الجانب المطابق يخصص النص ولكن لا ينسخه بأي حال. مهما يكن من أمر يجب أن يكون العرف عامّاً حتى يمتلك هذه القدرة على تخصيص النصوص، وإذا استطاع عرف عام أن يخصص نصاً، فإنه يستطيع، من باب أولى، أن ينسخ القياس الذي ليس أكثر من استنباط ترجيحي؛ والاستصناع، كما رأينا، مثال توضيحي مناسب⁽²³¹⁾.

في تناوله للعرف الخاص، يحكم ابن عابدين بشكل قطعي بأنه لا يؤخذ بعين الاعتبار (لا يُعتبر) وفقاً لمبادئ المذهب. لكن هذا الحكم المذهبي الاستباقي، إلى حد ما، تقوضه مقدمة ابن عابدين التي تعج بآراء مخالفة أو مقيدة له قال بها فقهاء آخرون. كما أنه يؤكد على مرجعية الفقهاء الأولين والرأي

(231) ابن عابدين، نشر العرف، 116.

التقليدي للمذهب قبل أن يورد تلك المقدمة، وبذلك يقوم بما يشبه مناورة جدالية. وكما هو متوقع، يقدم في البداية شهادة ابن نجيم الوازنة، ونيتته في ألا يعطي وزناً كبيراً لرأي المذهب مثلما فعل ابن نجيم بتقييده الجزئي واستثنائه لإصدار بعض الفقهاء فتاوى تتماشى مع العرف الخاص⁽²³²⁾. وأتبع ذلك بقول حاسم لابن مازة الذي نقل أن فقهاء بلخ، بمن فيهم نصير بن يحيى⁽²³³⁾ ومحمد بن سلمة⁽²³⁴⁾ أجازوا، بين أمور أخرى، نوعاً معيناً من «الإيجار» كان يعتبر محظوراً خلافاً لذلك. وكان تبرير إجازة هذا النوع من الإيجار يستند إلى أن النصوص لا تنظمه بشكل واضح وأنه أصبح شائعاً بين أهل بلخ. إن إجازة هذا الاستثناء لا تعني بأي حال تجاهل قواعد الإيجار، فالسماح لهذا النوع من الإيجار كان من باب الاستثناء، مثلما كان الاستصناع استثناء لمبدأ وجوب وجود السلعة المباعة ساعة بيعها.

لكن ابن مازة في التحليل النهائي لا يتفق مع فقهاء بلخ، فبعد أن عرض رأيهم بشكل وافٍ، يحذّر من أن الاستثناءات القائمة على التخصيص على أساس عرف خاص لا تُعتبر صحيحة لأن هذا العرف لا يعتد به، ولأن ذلك يؤدي إلى الشك غير الموجود في حالة الاستصناع، أي في ممارسة شاعت (في البلاد كلها). يقحم ابن عابدين، تأييداً لابن مازة، مناقشة ابن نجيم للعرف الخاص التي تقوم بدورها على سلسلة اقتباسات من فقهاء آخرين. وهنا يستنتج أنه لا يجوز ترك القياس واللجوء إلى العرف الخاص على الرغم من أن بعضاً من مرجعيات ابن نجيم قد اعترفت به كما رأينا سابقاً. يرى ابن عابدين أن الشراح تمسكوا بحكم بيع القمح والشعير والتمر والملح - بدون استثناء - بالمكيال، وبيع الذهب والفضة بالوزن، وهو حكم يمليه حديث نبوي صريح ومشهور. ولذلك فإن بيع القمح بالوزن وبيع الذهب بالمكيال يعتبر لاغياً وباطلاً بالإجماع سواء

(232) راجع الحاشية 220 فيما سلف.

(233) محمد المدرس، مشايخ بلخ من الحنفية، مجلدان (بغداد: وزارة الأوقاف، سلسلة الكتب الحديثة، 1979)، I، 53، 76، وراجع الفهرس II، 942.

(234) المرجع نفسه، I، 53، 89، وراجع الفهرس II، 938.

سنه العرف أم لا، فصريح النص له المقام الأعلى دائماً، لكن البضائع الأخرى التي لم تأت النصوص على شروط بيعها فيمكن أن تباع تبعاً للعادة المتبعة في مجتمع معين⁽²³⁵⁾.

وبحسب القدوري، الذي يذكر على لسان مُحاور من الواضح أنه افتراضي، فإن أبا يوسف غلب العرف على حديث نبوي يتعلق بالربا في بيع بضائع معينة، وبالتالي من الممكن بيع الذهب بالمكيال إذا اقتضى العرف ذلك⁽²³⁶⁾. وبذلك فإن هذا الانحراف عن أوامر النصوص المقدسة يبرر ممارسة الربا وغيره من الأمور الأخرى غير الشرعية طالما تطلب العرف ذلك.

لكن ابن عابدين الذي يجد في هذا تشويهاً لموقف أبي يوسف، يرى أن ما قصده الإمام هو استخدام العرف كمشرع نسبي للمحظورات النصية. فإن أمر حديث نبوي بقياس بضائع معينة بالوزن وقياس بضائع أخرى بالكمية، من الواضح أن العادة كانت كذلك في زمن الرسول ﷺ؛ ولو كان العرف غير ذلك لأمكن تماماً تصوّر إجازة حديث الرسول ﷺ بيع الذهب بالكمية والتمر بالوزن. ولذلك يستنتج ابن عابدين: «إذا تغيرت العادة، وجب تغير الحكم الشرعي. فليس في اعتبار العادة المتغيرة غير المسبوقه أي مخالفة للنص بل فيه إتباع لأوامر النص»⁽²³⁷⁾. وهنا يسارع ابن عابدين إلى إضافة ممارسات مالية معينة سائدة في زمانه - مثل «شراء الدراهم بالدراهم» أو استقراض المال على أساس القيمة الظاهرية (بالعدد لا بالوزن) - ولا تنتهك النصوص في الواقع وذلك بفضل رأي أبي يوسف. «فالله تعالى يجزي الإمام أبا يوسف عن أهل هذا الزمان خير الجزاء فلقد سد عنهم باباً عظيماً من الربا»⁽²³⁸⁾.

(235) ابن عابدين، نشر العرف، 118.

(236) قارن القدوري، المختصر، 87.

(237) ابن عابدين، نشر العرف، 118: «تكون العادة هي المنظور إليها فإذا تغيرت تغير الحكم، فليس في اعتبار العادة المتغيرة مخالفة للنص بل فيه إتباع النص».

(238) المرجع نفسه، 118: «فلو تعارف الناس بيع الدراهم بالدراهم أو استقراضها بالعدد، كما في زماننا، لا يكون مخالفاً للنص. فالله تعالى يجزي الإمام أبا يوسف عن أهل هذا الزمان خير الجزاء فلقد سد عنهم باباً عظيماً من الربا».

تمت إباحة اقتراض المال على قيمته الظاهرية وليس بالوزن أو الكيل بوساطة التخريج ويمثل ذلك امتداداً مباشراً لرأي أبي يوسف⁽²³⁹⁾، وهو في الأصل تخريج سعدي أفندي وأكدّه لاحقاً سراج الدين بن نجيم (توفي 1596/1005)⁽²⁴⁰⁾ وآخرون. لكن النابلسي⁽²⁴¹⁾ كان يعتقد بعدم الحاجة لهذا البناء الشرعي كله لأن النقود التي تصكها الدولة كان لها وزنٌ محدد، واقتراضها أو تبادلها على أساس قيمتها الاسمية يماثل تماماً تبادلها على أساس وزنها. ولقد أورد ابن عابدين رأي النابلسي كي يختلف معه ويستخدمه كدلالة بلاغية ليدعم برهانه أكثر. فهو يتابع بأن الحالة ربما تكون كذلك لأن النقود في زمان النابلسي كانت متساوية في الوزن والقيمة، ولكن «في زماننا» يصك كل سلطان عملةً بقيمة أقل من التي دقها سلفه. فالشائع في زمان ابن عابدين استخدام كل أنواع العملة التي يحتوي بعضها على نسبة عالية من الذهب والفضة ويحتوي بعضها الآخر على نسبة أقل. وعندما يقترض الناس، على سبيل المثال، فإنهم لا يحددون نوع العملة وإنما عددها فقط، وعندما يحين موعد السداد، يمكن أن يستخدموا أي نوع من العملة طالما تساوت قيمة الكمية المدفوعة مع القيمة التي تم اقتراضها⁽²⁴²⁾. ولولا رأي أبي يوسف لقليل إن الربا يخالط أنواع التبادلات هذه، لأن وزن النقود المقترضة لا يساوي وزن تلك التي يسدّد الدين بها. من ناحية أخرى إذا كان لآراء أبي حنيفة والشيباني - التي تشترط أن ينص العقد نوع النقود وسنة صكّها - أن تنظم مثل هذه المعاملات، فإن النتيجة ستكون عرضة للرفض حتماً لأن جميع المعاملات التجارية والعقود المالية ستكون عندها باطلة ولاغية وتقود إلى «حرج عظيم» لأنها ستتوجب بالضرورة: «تفسيق أهل زماننا». والطريق الوحيد للتخلص من هذا الإشكال، يؤكد ابن عابدين، هو

(239) عن التخريج وعلاقته بمبادئ مؤسسي المذهب، راجع الفصل الثاني، القسم الثالث فيما سلف.

(240) في كتابه النهر الفائق. راجع بروكلمان، التاريخ، ملحق، 2، 266.

(241) ربما إسماعيل بن عبد المجيد النابلسي (توفي 1633/1043). راجع بروكلمان، التاريخ، ملحق، 2، 476.

(242) لمزيد من النقاش التفصيلي حول القضايا المالية في الشرع، راجع مجموع رسائل ابن عابدين، تنبيه الرقود على مسائل النقود، II، 85 - 67.

أن نهتدي برأي أبي يوسف الذي بقي الأساس الوحيد للتطبيق⁽²⁴³⁾.

ولكن تفضيل رأي أبي يوسف الضعيف على الآراء الأخرى بما فيها آراء أبي حنيفة والشيباني يطرح مشكلة لا يمكن إنكارها. فالتغاضي عن ثلاثة آراء مرجعية يتبناها أكثر العلماء بروزاً في المذهب لمصلحة رأي ضعيف يستدعي تفسيراً بالضرورة، وهنا يلّمح ابن عابدين إلى حلّين ممكنين؛ الأول هو بالعرف من حيث هو عرف كتبرير كافٍ، والثاني باللجوء إلى فكرة «الضرورة»⁽²⁴⁴⁾. لكن ابن عابدين لم يوضح الفرق بين طريقتي التبرير هاتين لأنه تجاهل العرف مباشرة لمصلحة «الضرورة»، وهذا ما ينبغي توقعه. لأن تعليل صلاح رأي أبي يوسف والحاجة إليه بواسطة العرف يساوي تعليل العرف بالعرف، وهي حجة تتضمن مغالطة منطقية، ولذلك فاللجوء إلى «الضرورة» يبقى الخيار المنطقي الوحيد.

على الرغم من أن مفهوم الضرورة يتم استخدامه لتبرير عددٍ من الانحرافات عن المتطلبات الصارمة للشريعة، فإنها - مثل العرف - محصورة بالنواحي التي لا تتطرق إليها النصوص الشرعية الصريحة. فقد تم انتقاد أبي يوسف، على سبيل المثال، عندما تبنى الرأي بجزّ العشب في الحرم الشريف إذا دعت الضرورة ذلك، وهذا رأي مخالف لتعليمات السنة النبوية؛ وفي هذه الحالة لا يبدو ابن عابدين متفقاً مع أبي يوسف، وحجته في ذلك أنه بما أن الرسول ﷺ استثنى من التحريم قطع نبات «الإذخر»⁽²⁴⁵⁾، يجب أن نستنتج أن التحريم ما زال سارياً وأن إجازته وفقاً للضرورة تقبل التطبيق على ذلك النبات المحدد. والأمر الأكثر أهمية أن الصعوبة التي تنتج عن تحريم جزّ العشب تتضاءل أمام إجبار مجتمع على تغيير عاداته وأعرافه. ويورد ابن عابدين عدداً من

(243) ابن عابدين، نشر العرف، 119: «فيلزم منه تفسيق أهل هذا العصر، فيتعين الإفتاء بذلك على هذه الرواية عن أبي يوسف». (راجع أيضاً المرجع نفسه، 119 - 24، حيث وردت حجج أخرى).

(244) المرجع نفسه، 120: «وعلى كل، فينبغي الجواز والخروج عن الإثم عند الله تعالى إما بناء على العمل بالعرف أو للضرورة».

(245) نبات طيب الرائحة كان ينمو في محيط مكة ويستخدم عند قطعه في تزيين المنازل وفي المآتم. راجع ابن منظور، لسان العرب، IV، 302 - 303.

الحالات التي تم فيها تخفيف العناء بإتباع مبدأ «الضرورة»، لكنه ينتهي إلى أن عناءها لا يقارن أبداً بالمشقة الناتجة عن فرض حكم شرعي يتناقض مع الأعراف الاجتماعية السائدة.

يسعى ابن عابدين، بعد ترسيخ «الضرورة»، لإدراجها في هرمية مبادئ المذهب. وربما بالاعتماد على ابن نجيم الذي قال إنَّ عدداً معقولاً من فقهاء الحنفية قد أصدروا فتاوى على أساس العرف الخاص، يجزم ابن عابدين أن قبول العرف الخاص⁽²⁴⁶⁾ كأساس لحكم شرعي خاص قد أصبح واحداً من آراء المذهب على الرغم من أنه رأي ضعيف (قول ضعيف). ويتيح مبدأ الضرورة الآن جعل مثل هذا الرأي جائزاً⁽²⁴⁷⁾؛ لكن ذلك يشكل انحرافاً خطيراً عن الرأي السائد في المذهب، الذي ينهى بشدة عن العمل بالآراء الضعيفة لأنه ينتهك، من جملة أمور أخرى، أسس الإجماع⁽²⁴⁸⁾. وأكثر من ذلك فإن الآراء الضعيفة تعتبر، تأويلياً، باطلة لأنها تنتمي إلى زمرة المنسوخات، ومفهوم أنه تم استبدالها برأي صحيح أو راجح. لكن الشافعيين المتأخرين اتخذوا موقفاً أقل تشدداً من الحنفيين، ولذلك يلجأ ابن عابدين لهم في بحثه عن مخرج من حيرته. فالمفتي البارز تقي الدين السبكي⁽²⁴⁹⁾ يبين في إحدى فتاواه بخصوص «الوقف» أنه يمكن تطبيق الرأي الضعيف إذا تم حصره بالشخص والقضية المطروحة، وإذا لم يتعد إلى قضايا أخرى في المحاكم أو في الإفتاء⁽²⁵⁰⁾. لكن ابن عابدين يجد بوضوح أن الاستعانة بالمرجعية الشافعية غير كافٍ، ولكي يدعم رأي السبكي يحيل القارئ إلى كتاب

(246) من الجدير بالملاحظة أن ابن عابدين يؤكد على فكرة أنه لكي يعتبر العرف الخاص مصدراً شرعياً صحيحاً، لا بد أن يكون متغلغلاً بشكل واسع في المجتمع الذي وجد فيه. راجع نشر العرف، 134.

(247) المرجع السابق، 125: «القول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة».

(248) ابن عابدين، شرح المنظومة، 10 - 11، 48.

(249) حول حاشية السيرة الذاتية، راجع السبكي، الطبقات، VI، 146 - 227.

(250) يبدو أن ابن عابدين يشير إلى فتاوى السبكي، II، 10 وما يليها؛ شرح المنظومة، 49: «يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الأمر بالنسبة للعمل في حق نفسه، لا في الفتوى والحكم».

المرغيناني «مختارات التوازل»⁽²⁵¹⁾، وهو كتاب معروف استخدمه شراح كتابه «الهداية» كثيراً في كتابة شروحهم. فالمرغيناني يتبنى رأياً مفاده أن نزع الجرح لا يبطل الوضوء، وهو رأي يُقرُّ ابن عابدين بأنه ليس غير مسبوق فحسب، بل هو واحد من الآراء التي فشلت في كسب أي تأييد بين الحنفية في زمان المرغيناني أو بعده. وعلى الرغم من أن المرغيناني أقرَّ بشذوذ الرأي، مع ذلك يُعتبر حنفياً لامعاً وأحد أعظم أصحاب الترخيع البارزين في المذهب⁽²⁵²⁾. لذلك، يتابع ابن عابدين، لا بد أن يُعتبر رأيه صحيحاً، وأن تطبيق رأي ضعيف يجب أن يكون مسموحاً على أساس محدود عندما تقتضي الضرورة⁽²⁵³⁾. أما لماذا على أساس محدود؟ فذلك لأنه تبعاً لطبيعته الضعيفة لا يمكن اعتباره عامّاً من حيث أن العرف الخاص يُنتج حكماً شرعياً خاصاً يمكن تطبيقه فقط على مدينة أو بلدة أو قرية يسود فيها ذلك العرف.

يجب ملاحظة أن استنتاج ابن عابدين يستلزم قفزة أساسية لم يعالجها ولم يبرزها. فالتطبيق المحدود الذي أجازته المذاهب الأربعة هو مبدأ يقتصر تقليدياً على الشخص الذي يمارس التعليل الشرعي «المجتهد» ويتم التعبير عن ذلك بعبارة (في حق نفسه). فعلى سبيل المثال يجوز للمجتهد المهرطق ممارسة آرائه الشرعية الخاصة على نفسه (في حق نفسه) ولكنه ممنوع من إصدار فتاوى لباقي المسلمين⁽²⁵⁴⁾. ويبدو السبكي نفسه قد قام بمثل تلك القفزة بسماعه بتطبيق هذا المبدأ لمنفعة الوقف، أما ابن عابدين فقد ذهب إلى مدى أبعد في فرض تطبيقه على سكان قرية وبلدة وحتى مدينة. من المدهش تماماً ملاحظة أنه من غير المهم في المحصلة النهائية أن يعلل ابن عابدين كل خطوة يخطوها في بناء برهانه. فتماماً كما استخدم ابن عابدين رأي السبكي والمرغيناني الشاذين خدمةً لهدفه مباشرة وبدون نقاش ضمن إستراتيجيته التعليلية، سيستخدم استنتاجه الخاص في تحقيق

(251) بروكلمان، التاريخ، I، 378 (469)؛ المرغيناني، الهداية، I، 3 - 9.

(252) ابن عابدين، شرح المنظومة، 49 - 50.

(253) المرجع نفسه، 50.

(254) ابن الصلاح، أدب المفتي، 107.

تقدم أفضل في المستقبل. ويبدو أن المسألة المهمة في هذا السياق - أي ما إذا كان العرف الخاص يستطيع شرعاً أن ينتج حكماً خاصاً - قد تمّ حلها؛ ويتحمل ابن عابدين مسؤولية ذلك الحل أمام مناصريه أو معارضيه.

إلى هنا، يبدو العرف الخاص قادراً على إنتاج حكم خاص في المنطقة التي يسود فيها حتى إذا تعارض مع تعليمات النص الصريح⁽²⁵⁵⁾، فيما تظل العلاقة بين العرف وبين آراء ظاهر الرواية المستمدة من النصوص بواسطة التعليل الاستنباطي بحاجة إلى التوضيح. وربما كان هذا الموضوع الأهم في «نشر العرف» وأحد المواضيع المهمة في «شرح المنظومة»⁽²⁵⁶⁾. ويجزم ابن عابدين في هذين العملين أن المجتهدين توصلوا لمثل هذه الآراء بناءً على عدد من الاعتبارات، ليس أقلها الأعراف الشائعة في زمان تشكل هذه الآراء. وأن الحاجة إلى أخذ العرف بعين الاعتبار تفسر الشرط النظري بأن على المجتهد الإلمام الدقيق بالعادات والأعراف المنتشرة في المجتمع الذي يخدمه⁽²⁵⁷⁾. إن تعليل المجتهد والنتائج التي تثمر عنه تعكس اندماجاً خاصاً بين الشرع والواقع، هذا الواقع الذي يحدده العرف جزئياً - إن لم يكن كلياً -، فإذا اختلفت العادات بين زمن وآخر أو بين مكان وآخر فإنها ستقود المجتهد إلى استنتاجات شرعية مختلفة وفقاً للزمان والمكان. ويرى ابن عابدين أن ذلك يفسر لماذا انحرف المجتهدون المتأخرون (مشايخ المذهب) في عددٍ من المجالات عن الأحكام التي توصل إليها مؤسسو المذهب، ويفترض بأنه لو واجه هؤلاء الأئمة الأعراف نفسها لكانوا أصدروا الآراء نفسها كما فعل نظرائهم المتأخرون.

يورد ابن عابدين هنا الكثير من الحالات التي اختلف فيها مشايخ المذهب مع الأئمة المؤسسين⁽²⁵⁸⁾، وأحد الأمثلة على ذلك هو التنوع المكاني والزمني في

(255) على الرغم من بروز التناقض في مصطلحات التخصيص. راجع المقطع الذي ينتهي بالإشارة إلى الحاشية 238 فيما سلف.

(256) ابن عابدين، نشر العرف، 128 (1. 17)؛ ابن عابدين، شرح المنظومة، 46 وما يليها.

(257) ابن عابدين، نشر العرف، 128 - 30.

(258) المرجع نفسه، 126 - 28.

قانون «الوقف»، فقد كان وقف الأموال شائعاً في الأناضول على سبيل المثال مع أن المذهب قد استقر على عدم وقف الأملاك المنقولة⁽²⁵⁹⁾. أما «في منطقتنا»، يقول ابن عابدين، فلم تكن العادة كذلك أبداً. وأحد الأمثلة على التغيير الزمني هو القبول بأن يهب الفلاح فأسه وقفاً، على ما كان شائعاً في سوريا خلال المراحل السابقة وأصبح «لا يسمح به أحد في زماننا»⁽²⁶⁰⁾. فتغير عادات المجتمع إذاً يستلزم تغيير الحكم، ولكنه من المهم أن نلاحظ مع ابن عابدين، أن مثل هذا التغيير الفقهي لا ينشأ من تغيير الفقه كنظام برهاني أو طريقة منهجية للتشريع الفقهي، ولكنه تغيير يفرضه تغير الأزمان⁽²⁶¹⁾.

تهدف قائمة الحالات التي جمعها ابن عابدين إلى تبيان «أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وإلا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه»⁽²⁶²⁾. وعلى الفقيه أن يتبع العرف رغم أنه قد يتعارض مع آراء ظاهر الرواية⁽²⁶³⁾. وهذه التعميمات تشمل كلاً من العرف العام والعرف الخاص «وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر»⁽²⁶⁴⁾.

بوصوله إلى هذه النتيجة عن طريق ما اعتبره مسحاً استقرائياً للفقه، يتابع ابن عابدين ليقول إن على المفتي أن يتعامل مع كل من العرف العام والعرف الخاص بشكل متساوٍ من حيث أنهما ينسخان ظاهر الرواية، والخلاف الوحيد بينهما هو أن العرف العام ينتج حكماً شرعياً عاماً بينما ينتج العرف الخاص حكماً

(259) حول هذا العرف، راجع جي. إي. ماندافي، «التكريس الربوي: الخلاف حول الوقف النقدي في الإمبراطورية العثمانية»، الصحيفة اليومية لدراسات الشرق الأوسط، 10 (1979): 295 - 304.

(260) ابن عابدين، حاشية، IV، 364.

(261) ابن عابدين، نشر العرف، 126: «وقد نص العلماء على أن هذا الاختلاف (هو) اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان».

(262) المرجع نفسه، 131؛ شرح المنظومة، 47.

(263) نشر العرف، 131 - 32، ووردت ثانية في 133.

(264) المرجع نفسه، 133.

خاصاً. وبشكل آخر، إنّ الحكم الشرعي المستخلص من عرف عام هو حكم ملزم للمسلمين في كل أرض المسلمين، بينما يلزم العرف الخاص البلدة أو القرية التي ينتشر فيها⁽²⁶⁵⁾. ويسعى ابن عابدين إلى تبرير هذه الاستنتاجات والدفاع عنها مهما كان الثمن، فيورد هنا قولاً لأحمد الحموي في كتابه «حاشية على الأشباه» وهو شرح لكتاب ابن نجيم، إذ يعلق الحموي على قول ابن نجيم «الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص» أن المرء يفهم منه أن «الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص»⁽²⁶⁶⁾. من الواضح أن القول الأول لا يستلزم منطقياً ما يبرر هذا الاستنتاج، لكن ابن عابدين يسلم باستنتاج الحموي مباشرة دون تردد.

إن المبادئ التي تبرر أولوية العرف الخاص على آراء النص المذهبي المنقول تبرر أيضاً وبالقوة نفسها حلول عرف خاص محل عرف خاص بشكل مستمر. فإذا استطاع عرف خاص إبطال الآراء التي اتفق عليها أصحاب المذهب فإن عرفاً خاصاً جديداً، يفوق العرف الخاص القديم انتشاراً، يستطيع أن ينسخ كلاً من العرف الخاص السابق وآراء ظاهر الرواية. يتضح ذلك من عبارة ابن عابدين أن العرف الخاص الذي ينسخ الآراء النصية المنقولة يشمل العرف الخاص القديم والجديد⁽²⁶⁷⁾. إن شرعية هذا التعديل المتواصل تكمن في قناعة ابن عابدين العميقة بأن الأئمة المؤسسين كانوا سيتبنون الآراء الشرعية نفسها لو أنهم واجهوا الأعراف نفسها التي واجهها الفقهاء اللاحقون⁽²⁶⁸⁾، وهي إحدى نحل ابن عابدين الأساسية التي أوشكل أن يجعل منها مبدأً شرعياً.

(265) المرجع نفسه، 132: «فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط».

(266) أحمد الحموي، شرح الأشباه، طبع مع الأشباه والنظائر لابن نجيم، 137؛ ابن عابدين، نشر العرف، 132: «قال العلامة السيد أحمد الحموي... الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص، يفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص».

(267) شرح المنظومة، 45؛ ابن عابدين، نشر العرف، 133: «أما العرف الخاص، إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر... وشمل العرف الخاص القديم والحديث».

(268) ابن عابدين، نشر العرف، 128، 130: «لو كان أبو حنيفة رأى ما رأوا، لأفتى به» (130، 1، 15)؛ ابن عابدين، شرح المنظومة، 14.

لقد أدت مغامرة ابن عابدين التأويلية إلى صراع بين إخلاصه لهرمية الآراء الحنفية المرجعية ومتطلبات العرف، ليس في كونه مجموعة حالات شرعية منفردة فحسب، بل بوصفه مصدراً للتشريع، وذلك أكثر أهمية. فقد تمّ استيعاب العرف بنجاح في الفقه بوصفه مجموعة لحالات فقهية فردية، وهي حقيقة معترف بها كثيراً في أعمال الفقهاء الأوائل وأصبحت نموذجاً في كتاب السرخسي «المبسوط»، كما رأينا سابقاً. ولكن في محاولة ترقية العرف إلى مستوى مصدر تشريعي، كما فعل ابن عابدين، تبرز صعوبة واضحة في تواؤم هذا المصدر ليس مع ظاهر الرواية فحسب وإنما مع منهجية التشريع التي يستند إليها كل من هرمية الآراء ودعم أصول الفقه للفقه. ولأن ابن عابدين كان مخلصاً تماماً للقواعد التأويلية في المذهب الحنفي وداعية متحمساً للعرف كمصدر شرعي في الوقت نفسه، تصبح مهمته أشد صعوبة وتميزاً. وفي النهاية نجح ابن عابدين، عبر أدوات التعليل التي يستخدمها الفقيه المصنّف، في بناء طرح يرتقي بالعرف إلى درجة مصدر شرعي قادر على نسخ مفاعيل المصادر الأخرى بما فيها القرآن والسنة.

إن خطاب ابن عابدين في العرف تنويري من عدة منظورات ليس أقلها طريقة استحضار مواقف الأقلية الضعيفة في الموروث وجعلها تتوازي، عبر مبدأ «الضرورة»، مع الرأي المرجعي في المذهب الذي يمثل الاتجاه السائد في الرأي والعمل الشرعيين. وقد أتى الزخم الأولي الذي دفع بموقف الأقلية من رأي أبي يوسف الذي تمّ إهماله عموماً أيام ابن نجيم، ثم انتعش رأي أبي يوسف بواسطة مبدأ «الضرورة»، تلك الأداة التي لا بد منها عندما تبدو آفاق النجاح مسدودة أمام المغامرات التأويلية. كما استتبع تأويلات ابن عابدين استخدام آراء ثانوية أخرى مثل آراء السبكي والمرغيناني. وفي عملية التأويل هذه، التي قلبت سلم حجية الآراء رأساً على عقب، يجب أن لا نبخس كفاءات ابن عابدين قدرها، بوصفه مجادلاً عنيداً ومصنفاً و كاتب نصوص بارع، مع اعترافنا بأن تأويلاته تضمنت بعض الهفوات في الجدل المنطقي، هفوات كانت بلا شك نتيجة للتوترات الملازمة لمغامرة ابن عابدين التأويلية المتطلبة، أكثر مما هي انعكاس لعدم كفاءته في التعليل الاجتهادي.

كذلك فإن خطاب ابن عابدين تنويري من حيث تعقده وتعدد مستويات نسيجه التأويلي، وتلك ميزة بارزة في عمل الفقيه المصنّف. ولأن خطاب ابن عابدين اشتغل ضمن سياق مرجعية المذهب، فقد ساد فهم دائم الحضور للتراث الشرعي الذي كان عليه أن يعمل ضمنه دون أن يقدر على تخطي حدوده. لكن هذا الموروث لم يكن أبداً شديد القسر والتقييد، بل على العكس قدّم مستويات متعدّدة من إنشاء الخطاب: زمنياً في قرون التطور الفقهي، وجغرافياً في مناطق نائية انتشر فيها المذهب الحنفي وبقية المذاهب الأخرى. يقدم هذا التنوع الغني إلى الفقيه المصنّف قدراً كبيراً من الحرية في استيعاب الآراء أو إقصائها حسب مشيئته. فقد كان يقتطف آراء الأسلاف القريبين أو البعيدين بانتقائية ويجمع بينها للمقارنة. وكانت تمثل الوزن المهيمن للموروث والوسائل التي من الممكن بواسطتها معالجة الموروث نفسه. ويربط الفقيه المصنّف، الضليع، بين المقتطفات المنتقاة التي تشكل لبنات خطابه بوساطة الإقحام والتوليد والتدخل والحجج المعاكسة والمواءمات. وعلى الرغم من أن حضور الفقيه المحنك في النص الذي ينتجه يبدو، في كثير من الأحيان، في حده الأدنى، فقد كان هو الذي يقرر كيفية استخدام وصياغة وإعادة إنتاج الموروث ومرجعياته. فإحدى السمات البارزة للخطاب الفقهي للفقيه المصنّف أنه (الخطاب) قادر على إعادة إنتاج هذا الموروث متنوع ومتعدد المستويات بعدد لا يحصى من الطرق. إن احتمالات التأويل تبدو مذهشة.

IX

يدفعنا بحثنا للاستنتاج بأن المفتي والفقيه المصنّف هما اللذان تجاوبا مع الحاجة للتغيير الفقهي بوساطة توضيح وصياغة وتقنين مظاهر الممارسة الفقهية العامة التي كان التغيير متضمناً فيها. وقد يساهم القضاء بوصفهم جماعة مزاولّة للفقه في تطبيق الآراء الجديدة أو الضعيفة التي تختلف مع آراء المذهب المرجعية المتفق عليها. وبافتراض أن هذه المساهمة كانت شائعة في كل المذاهب، فقد كانت مجرد شرط لازم - لكنه غير كافٍ أبداً - لحصول التغيير. كما أن مشاركة القاضي، حيثما وجدت، لم تكن في مُجمل عملية التغيير إلا في مرحلة جنينية لا

تستطيع في ذاتها وبذاتها أن ترتقي لتبلغ التغيير. لأنه من أجل إحداث تغيير فقهي، يمثل الامتداد الكامل لعملية التغيير هذه، بصورة رسمية وموثوقة المرجعية، برزت الحاجة لتدخل عناصر أخرى، أي المفتي والفقيه المصنّف.

لاحظنا في الفصل السابق أن آراء المذهب احتلت مكانتها الحجة المرجعية لأنها كانت تستخدم معيارياً كأساس للفتاوى. وبالتالي، كانت الفتوى ذات ارتباط وثيق عام وشامل تقريباً داخل نطاق المذهب، خلافاً لحكم القاضي الذي يقتصر على القضية التي بين يديه. وبهذه الميزة اكتسبت الفتوى هذه المقدرة على صياغة التغيير الفقهي وشرعنته في المحصلة النهائية. ففتوى ابن رشد بخصوص جريمة القتل في قرطبة تشكل مثلاً جذرياً إلى حد ما لتغيير تمّ بوساطته إدخال رأي جديد كلياً إلى الأحكام الشرعية المالكية. ولكن تلك الفتوى كانت أيضاً مفيدة للتغيير الفقهي بطرق أقل جذرية؛ ففي صيغتها الأولية - أي قبل أن تستوعب في مؤلفات الفروع - كانت هذه الفتوى موثوقة المرجعية، وتلك حقيقة تشهد عليها أمهات كتب الفتاوى التي لم تتأثر بتدخلات الفقيه المصنّف من حيث هو فقيه مصنّف. وكما رأينا، كانت مثل هذه الكتب تحتل مكانة مركزية ضمن جملة المبادئ المرجعية للمذهب. صحيح أنها كانت في المرتبة الثانية بالنسبة لكثير من آراء الأئمة الأوائل من حيث الموقع الرسمي، إلا أنها كانت مع ذلك مرجعية في حيز الممارسة الفعلية. وفي الواقع فإن الاستبدال، الدائم والمستمر، لهذه الكتب المرجعية يعكس سلاسة المبدأ وقدرة الشريعة على التكيف. وهذا يفسر ليس فقط الجوهرية التراكمية لآراء المذهب بالنسبة للفقهاء المتأخرين بل أيضاً الأهمية الزمنية للاقتباسات المرجعية: كلما كان الفقيه حديثاً كلما كانت مرجعيته أحدث بشكل عام واعتماده أقل على الآراء الأولى.

إن الصفة المرجعية للفتوى بوصفها حكماً شرعياً شاملاً وانعكاساً للممارسة الفقهية المشرعة جعلتها الهدف الرئيسي للفقيه المصنّف. لقد كانت صياغة التغيير الفقهي وشرعنته جزءاً هاماً من عمل المفتي، لكن الفقيه المصنّف كان المسؤول الرئيسي الذي يضع الختم النهائي على الفتاوى عبر استيعابها في كتب الفروع في المذهب. ويمثل هذا الاستيعاب المرحلة النهائية في تشريعها، ليس بوصفها آراء

حصريّة للمذهب بل كونها جزءاً من تشريعات المذهب. وعلينا ألا نتوقع حالة يحكم فيها رأي وحيد حصريّ للمذهب بخصوص قضية شرعية محددة، فذلك أمر نادر بل نادر جداً.

وهنا بالضبط، في سياق تعدد الآراء لكل قضية كان الفقيه المصنّف أكثر إبداعاً في تكييف التغيير الفقهي؛ وربما يشكل خطاب ابن عابدين عن العرف أبلغ مثال على ذلك. فالمستويات المتعددة التي توافرت له في الخطاب، والتي كان يشعر بحرية الاعتماد عليها، مكنته في الواقع من قلب الهرمية في المصادر المرجعية الفقهية رأساً على عقب؛ وكان لابد للعرف في النهاية أن يتجاوز المبدأ المرجعي للمذهب. ومن المدهش أن ابن عابدين توصل إلى ذلك في الوقت الذي بقي فيه داخل نطاق الحدود التأويلية التقليدية للأصول الحنفية - وتلك شهادة للفقيه المسلم ولقدرته على الإبحار بحرية في ما يبدو ظاهرياً موروثاً مقيداً. إن قدرة المفتي والفقيه المصنّف على صياغة التغيير الفقهي وشرعته ووضعه في النهاية موضع التنفيذ لم تكن صفة عرضية ذاتية الغرض، بل كانت معلماً بنيوياً اندرج في قلب المنظومة بالذات، أي ضمن الشريعة الإسلامية.

خلاصة ونتائج

تم تشكيل المذاهب الفقهية في حوالي منتصف القرن الرابع/العاشر عن طريق بناء عقيدة فقهية ممثلة بسلطة الإمام المؤسس الذي يدعى بالمجتهد «المطلق». وقد جاء الخطاب والتفسيرات الفقهية نتيجة لهذه السلطة التأسيسية التي بُنيت لإرساء مجموعة من المبادئ النظرية الهادفة إلى التعريف بالمذهب، ليس بوصفها كينونة ذاتية لعضوية مهنية، بقدر ما هي مذهب تأويلي أساساً، ينبغي دراسته والتضلع به، وفوق ذلك كله، الدفاع عنه وتطبيقه. وبالتالي، كان لا بدّ من تعزيز السلطة الفقهية عبر المراحل المتعاقبة للتاريخ الفقهي، بحيث تمرّر كل مرحلة ترأّثها المرجعي إلى المرحلة التالية. ولكن انتقال السلطة عبر تصنيفات الطبقات الفقهية فرض قيوداً تدريجية، ولم يكن انعكاساً لصرامة متنامية على مستوى الفقه، وإنما تطوراً أكثر تحديداً، نسبياً، في بنية أصول الفقه. فإدراك التراتبية الهرمية، المشتمل على الإمكانات التأويلية المقيّدة على نحو متزايد، من زاوية التطور التاريخي، كان ثمة الاستقرار والحتمية وليس نتاجاً للعجز أو التقليد الأعمى. كما أن السمة المميزة للبراعة الفقهية لا تكمن في التجديد بل في القدرة على تحديد المذهب المرجعي الفقهي. فهذا الإدراك للمقدرة الفقهية على تبرير وتحفيز الاستمرارية، وبالتالي الثبات والمحتومية والقابلية للتنبؤ، نُسب منطقياً إلى المراتب الأدنى في الهرم الفقهي، ليس بسبب قلة الحاجة إلى القدرات الفكرية للفقهاء، وإنما لأن تسويغ التقليد كان نشاطاً موسوماً بالإصرار على السلطة المعرفية للماضي، القريب والبعيد على حد سواء. وبما أن الفقيه وباعتراف الجميع،

استطاع أن يؤدي وظيفته ضمن مستوى أو اثنين من الهرم الفقهي، فمن غير الممكن التصديق بأن فقيهاً ما قادراً على الاجتهاد، يمكن أن يكون غير قادر على التقليد. وعلى الرغم من أن قلب هذه العملية التطورية لا تتجلى بسهولة، فإن علم الطبقات يسمح، مع ذلك، بدمج عدد من الوظائف الفقهية في عمل مهني واحد، بحيث تمثل كل وظيفة مستوى مختلف من النشاط التأويلي.

ولكن في حين قبلنا بهيكلية السلطة على أنها توصيف دقيق قدمته الطبقات الفقهية، رفضنا الاعتراف بتاريخيتها. الأمر الذي يظهر أن عملية بناء المرجعية أصبحت متعارضة مع إعادة البناء المعقّد للتاريخ. ولكن هذا التعارض نفسه يحذرنا وبشكل أكثر سهولة من الطبيعة الخاصة للمرجعية والحدود التي يرغب الفقهاء ببلوغها كي يحققوا هذه الغاية. فالتجاهل الواضح لما يترتب على الأئمة من دين تجاه أسلافهم من جهة، وما نسب إليهم من تعاليم وآراء صيغت على يد ورثتهم من جهة أخرى، كانتا الطريقتين الوحيدتين، من بين طرق عديدة، اللتين مكّنتا الأئمة المؤسسين من التكيف وإحراز الأهداف تأييداً لمذاهبهم الخاصة. إن فصلهم عن أسلافهم وأخلافهم كان عملاً معرفياً، تم من خلاله تصنيفهم ضمن الطبقة «العليا من الفقهاء»، إذا جاز التعبير، الذين، وهذا هو المهم، تعرّضوا بشكل مباشر وفردى للنصوص المنزلة، ومن خلال إبداعهم التفسيري الخاص قاموا ببناء منظومة من الأحكام. إن هذه المرجعية بالذات، وهي معرفية أساساً، كانت هدف البناء⁽¹⁾. وبالتالي فإن المذاهب لم تكن لتستطيع أن تتخذ الشكل والمضمون اللذين أحرزتهما لو لم تبدأ بتحريك عملية تم عن طريقها تنمية مرجعية الأئمة بشكل تدريجي وشاق فعلاً.

إن أبحاثنا في أنشطة «أصحاب الوجوه أو المخرّجون» أكدت أيضاً أهميتهم كعنصر أساسي في ظهور المذاهب وتشكلها النهائي. فالتفقه الحديث لم يعد قادراً

(1) على الرغم من أنه من المرجح إلى حد كبير أن مرجعيتهم الدينية والأخلاقية (المميزة ولكن من نمط ثانوي) خضعت هي الأخرى لعمليات بناء وتطوير مماثلة. إن تنوع المناقب يقدم مادة غنية لدى تعقب سير هذه العمليات. راجع الفصل الثاني، الحاشية 1 فيما سلف.

على إساءة فهم⁽²⁾ أهمية مشاركتهم ولا الاستخفاف بها. فهم لم يشاركوا فقط في الأنشطة المهمة لبناء مرجعية الأئمة، ولكن أيضاً في المساعدة على تطوير مناهج البحث التأويلية التي جاءت لكي تميز كل مذهب بوصفه كياناً شرعياً مستقلاً ومميزاً. وبالتالي فإن إحدى مهام الفقه الحديث يجب أن تتمثل في التفحص الدقيق والمفصل لجهودهم، ليس بوصفهم مشاركين في عملية بناء المرجعية فحسب، بل أيضاً ببناء لمجموعة «أصول المذاهب»⁽³⁾. فالإنجازات الفقهية لبعض أولئك الذين عملوا خارج حدود تأويل ما شكّل فيما بعد بنية مذهبية، لا تقل أهمية عن ذلك، لأن تلك الإنجازات تحديداً هي التي تظهر لنا كيف ولماذا ظهرت هذه المذاهب بهذه الطريقة، وما التعقيدات التي استغرقتها هذه العملية.

وكجزء من توضيح «لماذا» استطاعت المذاهب الأربعة أن تبقى، وحتى أن تزدهر، من الضروري لنا أن نسبر السؤال لماذا لم يفشل هؤلاء «المخرجون» في تشكيل مذاهبهم الخاصة (وهي عملية يبدو فيها أنه حتى المؤسسين المفترضين للمذاهب أوشكوا ألا يلعبوا أي دور) بل أصبحوا بدورهم حالياً أهدافاً للعملية المألوفة: بناء المرجعية. لأن الظاهرة الأخيرة هي التي تحدد في النهاية بأن بعض الفقهاء، وليس غيرهم، هم الذين يندرجون في التاريخ بوصفهم منشئين لتقاليد معينة وواضحة على صعيد المنهجية والممارسة الفقهيتين.

من المؤكد أن نجاح عملية بناء المرجعية هو الذي شوّه، على المستوى التاريخي، الحقيقة الفقهية التي عمل من خلالها عشرات ممن يدعون «بالمجتهدين» الأساسيين والمنتسبين. إن الحاجة إلى إضفاء المرجعية على من يدعون بالمؤسسين كانت منسجمة فقط مع الحاجة إلى عدم التأكيد على الدين الذي يترتب عليهم (بشكل مباشر أو غير مباشر) إزاء المجتهدين الذين سبقوهم. وقد شكّلت هذه

(2) راجع، على سبيل المثال، الفصل الأول، الحاشية 19 فيما سلف.

(3) من بين المرشحين الأوائل الذين يلفتون الانتباه فقهاء: المزني، محمد بن شعاع الثلجي، ابن عبد الحكم المصري، ابن القاسم، حرمل، ابن سريج، القفال الشاشي الكبير، «المحمدون الأربعة»، (الطبري وابن المنذر النيسابوري بوجه خاص)، الخرقى، أبو بكر القفال المروزي، أبو حامد الإسفرائيني.

المصادرة الفكرية والفقهية والتفسيرية عنصراً واحداً فقط في عملية تشكيل المذهب؛ لأن هدف بناء سلطة الأئمة بحد ذاته كان، في النهاية، عبارة عن وسيلة واحدة أو أداة لبناء المذهب بشكله الناجز.

لقد كانت عملية المصادرة التفسيرية ذاتها فقط إحدى نتائج الحاجة إلى تقييد التعددية السائدة للرأي الفقهي التي نشأت خلال القرن الثاني/الثامن ومعظم القرن الثالث/التاسع، على الرغم من أن انتشار الرأي (المستقل) قد استمر لأكثر من قرن تقريباً بعد ذلك الحين. إن تضيق الإمكانات الفقهية كان بلا شك إحدى (وظائف) النزعة إلى زيادة مستوى المحتومية للتعاليم الفقهية النظرية؛ وهي حقيقة تمثلت من خلال البحث، الذي لاقى استحساناً شديداً من قبل الفقهاء، عن تلك الآراء التي اعتُبر أنها قد حققت حالة اجتهادية في المذاهب. وكان نشوء هيئة مرجعية للتعاليم الفقهية بمثابة ظاهرة لما بعد التكوين، أو في الحد الأدنى، دليل على تطور المذاهب إلى كيانات فقهية. فالإقرار بأن رأياً ما هو مرجعي أصبح يعني أنه رأي مهيم على الآراء الأخرى التي تحكم القضية المتناولة نفسها. وإن إقراراً كهذا يعني وجود مقياس معياري يتم بواسطته تمييز المرجعي عن الأقل مرجعية. وهنا تكمن بالضبط أهمية المذهب بوصفه كياناً فقهياً.

إن التخلي المتزايد عن التعددية واسعة الانتشار لصالح البحث عن الآراء المرجعية يعادل الانتقال مما يدعى بمرحلة الاجتهاد إلى تلك التي تدعى بالتقليد. ويجب التأكيد على أن التقليد لا يمثل القبول التسليمي بالمواقف السابقة، لأن هذا النشاط، وهو نشاط فقهي من الطراز الأول، كما رأينا في الفصل الرابع، استغرق أساليب معقدة جداً من المحاكمة الفقهية والبلاغة الخطابية⁽⁴⁾. علاوةً على ذلك، لم يكن التقليد بذاته ولذاته، ظاهرة عرضية، وهذه مسألة أساسية كما أفترض. بدلاً من ذلك، كان التقليد دليلاً على ظهور المذاهب بوصفها كيانات مرجعية؛ أي

(4) بالمعنى الواسع للكلمة، ثمة تعريف وتحليل واضحان قدّمهما Chaim Perelman and L. Olbrechts-Tyteca in *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969) (خائيم بيرلمان و ل. أولبريخت - تيتكا في البلاغة الحديثة: دراسة حول الجدل) (نوتردام، 1969).

أنها مقاصد المرجعية المبنية. وقد كان تعبيراً عن الآليات المعقدة التي سيطرت لاحقاً على المذهب، بوصفه كياناً فقهياً وموضوعاً للالتزام التفسيري في آن معاً.

اشتمل جزء من العمل التجاوزي للتقليد أيضاً على منظومة معقدة من المصطلحات الإجرائية والهادفة، إضافة إلى أشياء أخرى - إلى كبح التعددية في الرأي الفقهي، من خلال النقاش المؤيد لتلك الآراء التي اعتبرت ذات هيمنة مرجعية. وما شكّل قوة مرجعية لرأي ما كان بلا شك مثار جدل. ولكن هناك اعتبارين يحظيان بالأولوية: أولهما، الصياغة اللفظية والقدرة على الإقناع التي تختزنهما الحجج والبراهين الداعمة للرأي، وثانياً درجة نجاح الرأي في جذب جماعة الفقهاء. من حيث الجوهر، فإن هذين الاعتبارين ليسا منفصلين، كما أنهما لا يقفان بمعزل، عن اعتبارات أخرى. ويجب التأكيد على أن القبول، واسع الانتشار، لا يشير مداورةً إلى أي مبدأ ديمقراطي، لأن القضية، في التحليل النهائي، كانت قضية معرفية. حيث كانت الصياغة اللفظية لرأي ما وقدرته على الإقناع تخضعان لاختبار الإجماع، على الرغم من أن مرجعية الإجماع لم تُعتمد عملياً بشكل صريح في سياق المصطلحات الإجرائية. ويبقى الانطباع الضمني عن وجود هذه المرجعية قائماً بشكل دائم. وهكذا يندمج كلا الاعتبارين في معيار واحد أكبر وأشمل.

من ناحية ثانية، يمكن إدراج اعتبار ثالث ضمن هذا المعيار الأعم والأشمل، وهو درجة تطبيق الرأي في مجال الممارسة الفقهية. ومرة ثانية تعتبر هذه الدرجة في التطبيق قضية معرفية.... ويقصد هنا أنها ذات أبعاد عدة لا تستثنى، على سبيل المثال، الضرورة الصرفة، بوصفها أساساً للتطبيق السائد وبالتالي إظهار الرأي على أنه يتمتع بمرجعية أعلى.

بناء على ما ذكر، فإن المصطلحات الإجرائية وُظفت لخدمة التقليد - أو انسجاماً مع المعاني ذات المستويات المتعددة - بالمعنى المشار إليه سابقاً. كما أنها قلّصت التعددية الفقهية وفاقمت الحتمية وقابلية الإسناد، والأهم من ذلك كله، عززت الاستمرارية الفقهية والاستقرار المذهبي الشامل. إن المصطلحات الإجرائية، التي انتشرت ما بعد المرحلة التأسيسية، فقد تغلغلت في الخطاب

الفقهي وأصبحت سمة أساسية في المنظومة. ونظراً للدلالات التقنية العديدة لهذه المصطلحات، لا يمكن لأي دارس للكتيبات الفقهية أن يفسر هذه المصطلحات بشكل غير جازم. وبحسب قواعد البحث الحديث وأسس المنهجية المعاصرة، تشكل المصطلحات الإجرائية، وبدون أي مبالغة، إحدى مفاتيح حل وتبسيط التعقيدات التي تكاد تسيطر على التاريخ المذهبي للشرعية الإسلامية.

قد يبدو غريباً أن تكون المصطلحات الإجرائية قد جاءت في خدمة التقليد وفي الوقت نفسه أداة للتغيير في الشرع. ويمكن القول، بمعنى آخر، إن المصطلحات، بوصفها إحدى طرائق عمل التقليد، قد عملت أيضاً كأداة لإضفاء الصفة الشرعية والرسمية على التطورات الجديدة في الشريعة. وهذا يفترض منطقياً ما قد يبدو أمراً مستغرباً، وساري المفعول مع ذلك، وهو أن التقليد بحد ذاته يتضمن إمكانية استيعاب التغيير الشرعي. ولكن لا يجب أن نلزم أنفسنا بالتوصل إلى نتائج منطقية، لأن الدلائل في مراجعنا تؤكد ذلك على نحو مسهب. فمن خلال الخطاب المستفيض والشامل للمصطلحات المترابطة، واستيعاباً، إعلان مرجعية آراء معينة، يتم إنجاز التغيير الشرعي حسب الحاجة. لذا لن يكون مستغرباً أن يعمل التقليد بوصفه أداة للتغيير الشرعي تماماً كما يفعل الاجتهاد، إن لم نقل أكثر. وذلك لأن الاجتهاد يعني إدخال آراء جديدة تفتقر غالباً لعلاقة التعايش الحميمة مع التقاليد السائدة. ولكن بواسطة المصطلحات الإجرائية، وبالتالي من خلال التقليد، فإن الآراء المعروفة التي اعتبرت سابقاً ضعيفة، أو أقل مرجعية، تحصل على فرصة أفضل للوصول إلى مكانة مرجعية وتتقدم لمواقع أفضل في السلسلة الهرمية لآراء المذهب.

إن المصطلحات الإجرائية والخطاب المستفيض الذي يغلفها تستلزم استنتاجاً آخر مفاده أنه إذا كانت هذه المصطلحات جزءاً لا يتجزأ من الشريعة الإسلامية ومفاعيلها، فإن آليات استيعاب التغيير الشرعي هي إحدى الميزات النبوية لهذه الشريعة. بتعبير آخر، إن التغيير الشرعي لم يحدث بطريقة غرضية فحسب، بل أدرج في صيرورة بناء الشريعة ذاتها. ولكونه ميزة نبوية، فقد أنجزه

الفقهاء في سياق عملهم. كل ما سبق يدحض الفكرة التي أثارت جدلاً كثيراً حول أن إمكانية التغيير في الشريعة الإسلامية هي محض خيال. فما كان لأي فقيه في العصور الوسطى أن يقلق حول البت في قضية ما بشكل قد يعتبره أسلافه رأياً ضعيفاً، بل يوصي برأيه على أنه المرجع الأهم في مذهبه.

إحدى النتائج التي نضجت في سياق هذه الدراسة هي أن اشتراطات النمذجة البنوية للتغيير الشرعي توضع على يد كل من المفتي والفقيه المصنّف معاً. حيث أن معايير التغيير الشرعي هي جزء من صلاحيات هذين المنصبين وتتم هذه المعايير في سياق التفصيل الإيضاحي وإضفاء الشرعية على الممارسات الفقهية العامة التي تضمنت التغيير بوصفه جزءاً عضوياً فيها. وبواسطة الفتوى الصادرة عن المفتي تنشأ العلاقة الاستطردادية بين وقائع الممارسة الشرعية والمذهب الفقهي. فمن طبيعة عمل المفتي أن يبتكر قواعد فقهية قابلة للتطبيق العام، فأراؤه معنية بتقديم تشريع ملائم يجري توثيقه في الكتيبات الفقهية بنوعها الجامع للفتاوى أو النصوص التفسيرية. ويضم الأخير، إضافة إلى الفتاوى، كلاً من المذهب المرجعي التقليدي والأعراف السائدة في حينه. ويحظى كلا النوعين من النصوص، كما شرحنا آنفاً، بمكانة مذهبية مرجعية في المذاهب.

حظيت النصوص التي وضعها المفتي والفقيه المصنّف بمرجعية عالية، فمنها كان الفقهاء المعاصرون واللاحقون بكل مراتبهم، كُتّاب بالعدل أو قضاة أو مفتيين أو فقهاء مصنّفين، يستمدون أحكاماً معيارية تعتبر بمثابة مذهب نموذجي. وهكذا فإن دور هذه النصوص لم يكن مقتصرأ على إدامة التقليد الشرعي، بل كانت تستخدم أيضاً وسيلة لإضفاء الطابع الشرعي والرسمي على التغيير الشرعي في الآن نفسه. إن عملية الاستبدال المستمرة للحالات والآراء التي نلاحظها في الكتيبات الفقهية والتفاسير المتعاقبة تعكس مرونة المذهب وقابليته الواضحة للتكيف. وما من شك في أن الأحكام الفقهية للشرع قد استمرت، ولكن عمليات النسخ المتكررة للقضايا كانت في تدفق مطرد. وهذه الظاهرة تعكس بدورها العلاقة التصاعدية للمذهب بفقهاء لاحقين، إضافة إلى أهمية اللجوء إلى المرجعية المتعاضمة زمنياً. ويقدر ما تكون مرجعيات الفقيه المعاصر أكثر راهنية، بقدر ما

يكون استخدامه للمذاهب الأقدم أقل. لكن هذا لا يعني بأي حال أن المذاهب الأقدم زمنياً، لا سيما المذاهب التأسيسية، قد اضمحلت، بل ما زالت تعتبر الاحتياطي الدائم للأحكام الفقهية، ولكن بدرجة أقل مما تؤديه من دور محوري في المرجعية المذهبية وفي كونها نماذج أصلية للمداولات التفسيرية القائمة على مبادئ أنتجت هذه الأحكام.

وبينما يعد دور المفتي مركزياً في ابتكار التغيير الشرعي، فإن دور الفقيه المصنّف ذو أهمية خاصة في فرز الفتاوى التي ينبغي تضمينها في نصوصه عن تلك التي لا ينبغي تدوينها. هذا التصنيف الرسمي يشكل من جهة وسيلة للتدقيق في درجة مساهمة المفتي في النص الشرعي، ومن جهة أخرى يصادق على الفتاوى المدمجة، بغض النظر عن كون الرأي المقدم فيها قد نال موافقة الفقيه المصنّف أم لا. ولكن العلاقة بين المفتي والفقيه المصنّف هي علاقة جدلية حيث أن الفتاوى المندمجة في نص الفقيه المصنّف هي نفسها تضيف المرجعية على الأحكام الجزئية للشرع المعنية بتقديم التفسير في المقام الأول. ومن الجدير بالملاحظة أن الفقيه المصنّف لم يكن خاضعاً لسيطرة المراكز والوظائف الفقهية الأخرى، الأمر الذي لا يجعله «مشرعاً» بالضرورة - كما هو حال المفتي، وإنما مانح الصفة الشرعية والرسمية على المذهب والتغيير الشرعيين. إن التميز المعرفي للفقيه المصنّف تعززه بصورة أكبر هيمنته المرجعية التي تتجلى في إتقانه للاستشهادات الانتقائية، وجمعه لمرجعيات مختلفة، وإنتاجه لآراء وآراء مضادة بواسطة استفساراته الحاذقة فضلاً عن مؤهلاته. وهكذا يتمكن الفقيه المصنّف من تقديم حجج جديدة تستند إلى مواد قديمة دون أن يتجاوز حدود خطاب مذهبه.

مع ذلك، فإن هذا لا يعني بأن قرار الفقيه المصنّف يضع الختم النهائي على المذاهب المرجعية، لأن المنظومة، كما فصلنا، كانت تعددية بكل معنى الكلمة. ويتوفر لدى كل من الفقهاء والمفتين والفقهاء المصنّفين أنفسهم عدد كبير من الآراء في خدمتهم. كما أن إضفاء الشرعية من قبل الفقيه المصنّف لم تقرر أحكاماً مرجعية مبرمة ولكنها تساعد على زيادة الدرجة القطعية في مجموعة الأحكام على اختلافها. وإن تحقيق هذا في نظام كان وما يزال تعددياً على نطاق واسع، لم يشكل ذلك مأثرة نادرة.

في نهاية المطاف، إن حل الإشكالية الناجمة عن تعددية الآراء في الفترة التأسيسية وما بعدها أصبح في حد ذاته خلاصاً للنظام الشرعي خلال الفترات اللاحقة لتطورها. وما كان للتغيير الشرعي وقابليته للتكيف أن يصبح ممكناً لولا هذه التعددية. ولا يبدو القول المأثور: أنه «في الخلاف الفقهي ثمة نعمة إلهية» كلاماً فارغاً، لأن التمحيص النقدي في أهميته الفقهية يثبت أنه كلام جد صحيح وواقعي.

المراجع (*)

مصادر رئيسية

العبادي، أبو عاصم محمد بن أحمد. طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق، غوستا فيتستام (ليدن: E.J Brill، 1964).

العبادي، أحمد بن قاسم، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، 4 مجلدات (القاهرة: بدون ذكر اسم الناشر) (1872/1289).

— شرح على شرح المحلّي على الورقات، مطبوع على هوامش عمل الشوكاني، إرشاد الفحول.

عبد الباقي، فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1945).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى (القاهرة: مطبعة الوفاء، (1938/1357).

— كتاب الخراج (بيروت والقاهرة: دار الشروق، (1985/1405).

أحمد نجاري، عبد النبي بن عبد الرسول. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، 4 مجلدات (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1975).

العلائي، راجع الحصكفي، علاء الدين محمد علي.

(*) في ترتيب المراجع لم يؤخذ بعين الاعتبار حروف العين والهمزة و«أل» أداة التعريف بالعربية.

- العلائي، خليل بن كيكليدي صلاح الدين. إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تحقيق محمد سليمان الأشقر (الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث، 1987/1407).
- العلمي، عيسى بن علي. كتاب النوازل، 3 مجلدات (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983).
- الأمدي، أبو الحسن علي سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1968).
- . منتهى السؤل في علم الأصول (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ).
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحمن. نهاية السؤل في شرح منهج الوصول، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ).
- . طبقات الشافعية، تحقيق عبد الله الجبوري، مجلدان (بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، 1971-1970).
- . تذكرة التنبيه في تصحيح التنبيه، مطبوع مع تصحيح التنبيه للنووي.
- . التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984).
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، 4 مجلدات (حيدر آباد: دائرة المعارف، 1931/1350).
- . فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز وآخرين، 13 مجلداً (بيروت: دار المعرفة، 1980).
- . لسان الميزان، 7 مجلدات (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971/1390).
- السيوطي، شمس الدين محمد المنهاجي. جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1955/1374).
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد. البناية في شرح الهداية، 12 مجلد (بيروت: دار الفكر، 1980).
- باعلوي، عبد الرحمن بن محمد. بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1952).
- البغدادلي، عبد الوهاب. المعونة، تحقيق حميش عبد الحق، 3 مجلدات (الرياض: مكتبة نزار الباز، 1995/1415).

- البغدادي، الخطيب. **الفقيه والمتفقه**، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975).
- البغدادي، ابن غانم بن محمد. **مجمع الضمانات** (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1890/1308).
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **كشف القناع عن متن الإقناع**، 6 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 1983).
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام**، تحقيق البتول بن علي (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1990/1410).
- . **كتاب الحدود في الأصول**، تحقيق نزيه حماد (بيروت: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973).
- . **إحكام الفصول في أحكام الأصول** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986).
- البعلي، علاء الدين بن محمد بن عباس. **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** (بيروت: دار الفكر، 1949/1369).
- البثاني، عبد الرحمن بن جاد الله. **حاشية على جمع الجوامع**، مجلدان (بومباي: ملافي محمد بن غلام رسول سورتس، 1970).
- باصابرین، علي، **إئتمد العينين في بعض اختلاف الشيخين** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1952).
- البصري، أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله وآخرين، مجلدان (دمشق: المعهد الفرنسي، 1965-1964).
- البيضاوي، عبد الله بن عمر. **الغاية القصوى في دراية الفتوى**، تحقيق علي محيي الدين داغي، مجلدان (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية، 1980/1400).
- . **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، مطبوع مع التقرير والتحبير لابن أمير حاج.
- البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر. **أحكام القرآن**، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975).
- . **مناقب الشافعي**، تحقيق أحمد صقر، مجلدان (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1971).
- البيطار، عبد الرزاق. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، تحقيق م. ب. بيطار، 3 مجلدات (دمشق: مطبعة المجمع العلمي العربي، 1963).

- البخاري، أبو عبد الله بن محمد. كتاب الجامع الصحيح، تحقيق م. ك. ترهل و ت. و. جونبول، 4 مجلدات (لايدن: ي. ج. بريل، 1908). أو. هودوس و دبليو. مارسيه. الأعراف الإسلامية، 4 مجلدات. (باريس: ليرو، 1903 - 14).
- الدبي، أحمد بن يحيى بن عمير. بغية الملمس في تاريخ رجال أهل الأندلس (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1989).
- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر. كتاب تأسيس النظر (القاهرة: المطبعة الأدبية، بدون تاريخ).
- الدليمي، ديرويه بن شهردار. كتاب فردوس الأخبار، 5 مجلدات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987/1407).
- الفارسي، أبو علي. جواهر الأصول في علم حديث الرسول (المدينة: المكتبة العلمية، 1969).
- الفراء، محمد بن أبي يعلى. راجع ابن الفراء.
- الفاسي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مجلدان (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1977/1397).
- النظام، الفتاوى الهندية، جمع الشيخ نظام وآخرين، 6 مجلدات (طبعة معادة: بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1980/1400).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1980).
- المستقصى من علم الأصول، مجلدان (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1906/1324).
- الوجيز، مجلدان (القاهرة: مطبعة الآداب، 1899/1317).
- حاجي خليفة (كاتب جلبي). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مجلدان (استنبول: مطبعة وكالة المعارف الجليلة. 1941-43).
- الحلبي، إبراهيم بن محمد. ملتقى الأبحر، تحقيق وهبي الألباني، مجلدان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989/1409).
- الحموي، أحمد. شرح الأشباه، مطبوع مع الأشباه والنظائر لابن نجيم.
- الحصكفي، علاء الدين محمد علي (العلائي). الدر المختار، مطبوع مع الحاشية لابن عابدين.

- الحطاب، محمد بن محمد. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 6 مجلدات (طرابلس، ليبيا: مطبعة النجاح، 1969).
- . تحرير الكلام في مسائل الالتزام، تحقيق عبد السلام محمد الشريف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984).
- الهيثمي، ابن حجر. الفتاوى الكبرى الفقهية، 4 مجلدات (القاهرة: عبد الحميد أحمد الحنفي، 1938).
- حسام الشهيد. راجع ابن مازة.
- الحسيني، أبو بكر هداية الله. طبقات الشافعية، تحقيق عادل نويهض (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979).
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، مجلدان (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ).
- ابن عبد السلام، عز الدين. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مجلدان (القاهرة: مطبعة الاستقامة، بدون تاريخ).
- ابن أبي الدم، إبراهيم بن عبد الله. أدب القضاء أو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات، تحقيق محمد عطاء الله (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987).
- ابن أبي العز، صدر الدين الحنفي. الإتياع، تحقيق محمد عطاء الله حنيف وعاصم القريوطي (عمان: غير مطبوع، 1984/1405).
- ابن أبي شامة، شهاب الدين بن إسماعيل. مختصر كتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، في مجموعة الرسائل المنيرية، مجلد III، 19 - 39.
- ابن أبي الوفاء، عبد القادر القرشي. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مجلدان (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1914/1332).
- ابن عابدين، محمد أمين. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، 8 مجلدات (بيروت: دار الفكر، 1979/1399).
- . مجموع رسائل ابن عابدين، مجلدان (غير مطبوع، 1970).
- . شرح المنظومة المسمى بعقود رسم المفتي، في كتاب ابن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين، 1، 1 - 53.
- . نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، في عمل ابن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين، II، 114 - 47.

- تنبيه الرقود على مسائل النقود، مجموع رسائل ابن عابدين، II، 58 - 67.
- العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحميدية، مجلدان (القاهرة: المطبعة الميمونية، 1893).
- ابن أمير الحاج. التقرير والتجوير: شرح على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام، 3 مجلدات (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1899/1317).
- ابن عقيل، أبو الوفاء محمد. كتاب الفنون، تحقيق جورج مقدسي، مجلدان (بيروت: دار المشرق 1970-71).
- ابن عرفة، محمد. التفسير، تحقيق حسن مناعي، مجلدان (تونس: الشركة التونسية، 1986).
- ابن برهان، أحمد بن علي. الوصول إلى الأصول، تحقيق عبد الحميد أبو زُيد، مجلدان (الرياض: مكتبة المعارف، 1984/1404).
- ابن دقيق العيد، تقي الدين. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق محمد الفقي، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1953/1372).
- ابن فرحون، شمس الدين محمد. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (بيروت: دار الكتب العلمية 1996/1417).
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مجلدان (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، 1883).
- ابن الفراء، محمد بن أبي يعلى البغدادي. طبقات الحنابلة، تحقيق محمد الفقي، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952).
- العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد مباركي، 3 مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة: 1980).
- ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو. مختصر المنتهى الأصولي (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1908/1326).
- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق محمد النعساني (القاهرة: مطبعة السعادة، 1908/1326).
- ابن حزم، علي بن محمد. المحلّى بالآثار، 12 مجلد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988).
- معجم الفقه، مجلدان (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1966).

- ابن الهمام، كمال الدين. **شرح فتح القدير**، 10 مجلدات (أعيدت طباعته؛ بيروت: دار الفكر، 1990).
- ابن الجلاب، عبيد الله بن حسن. **التفريع**، تحقيق حسين الدهماني، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، 14 مجلد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985-88).
- **المسائل الفقهية التي انفرد بها الإمام الشافعي**، تحقيق إبراهيم صندوقجي (المدينة: مكتبة العلوم، 1986).
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، 8 مجلدات (بيروت: دار صادر، 1977-78).
- ابن اللحام، علي بن عباس البعلبي. **القواعد والفوائد الأصولية**، تحقيق محمد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403).
- ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، 15 مجلد (أعيدت طباعته؛ بيروت: دار صادر، 1972).
- ابن مازة، عمر بن عبد العزيز الحسام الشهيد. **شرح أدب القاضي**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ومحمد الهاشمي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1414).
- ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي. **كتاب الفروع**، تحقيق عبد الستار فراج، مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 1985/1405).
- ابن الملقن، سراج الدين أبي حفص عمر بن علي. **البلغة في أحاديث الأحكام مما اتفق عليه الشيخان**، تحقيق محي الدين نجيب (دمشق: دار البشائر الإسلامية، 1994).
- ابن المناصف، محمد بن عيسى. **تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام** (تونس: دار التركي للنشر، 1988).
- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري. **كتاب الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، تحقيق أبو حامد ضيف، مجلدان (الرياض: دار طويبة، 1985).
- **الإجماع**، تحقيق عبد الله البارودي (بيروت: دار الجنان، 1986).
- **الإقناع**، تحقيق محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418).
- **الإشراف على مذاهب أهل العلم**، تحقيق محمد سراج الدين، مجلدان (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، 1986/1406).
- ابن النديم. **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978/1398). ترجمة ب.

- دودج، فهرست النديم بحث عشرة قرون من البحث في الثقافة الإسلامية (نيويورك: مطابع جامعة كولومبيا، 1970).
- ابن النجار، تقي الدين محمد الفتوح. **منتهى الإرادات**، مجلدان (القاهرة: مطبعة دار العروبة، 1961-62).
- ابن نقيب المصري، أحمد. **عمدة السالك وعدة الناسك**، تحقيق وترجمة ن. هـ. كيلر، عمدة السالك، (إيفانستون، كتب السنة، 1991).
- ابن نصر، عبد الوهاب بن علي. **المقدمة في الأصول**، مطبوع مع المقدمة في الأصول لابن القصار.
- ابن نجيم، زين الدين. **الأشباه والنظائر** (كالكوتا: المطبعة التعليمية، 1844/1260).
- **البحر الرائق: شرح كنز الدقائق**، 8 مجلدات (القاهرة: المطبعة العلمية، 1893).
- **رسائل ابن نجيم**، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980).
- ابن قاضي شهبة، تقي الدين بن أحمد. **طبقات الشافعية**، تحقيق عبد العليم خان، 4 مجلدات (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1978/1398).
- ابن القاص، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري. **أدب القاضي**، تحقيق حسين الجبوري، مجلدان (الطائف: مطبعة الصديق، 1989/1409).
- ابن القصار، علي بن عمر. **المقدمة في الأصول**، تحقيق محمد السليمان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996).
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد، 4 مجلدات (بيروت: المكتبة العصرية 1987/1407).
- ابن قدامة، موفق الدين. **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق صديقي جميل ويوسف سليم، 4 مجلدات (بيروت: دار الفكر، 1992 - 1994).
- **المغني**، 12 مجلداً (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983).
- **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق سيف الدين الكاتب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1981/1401).
- ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن. **الشرح الكبير على متن المقنع**، مطبوع مع المغني لموفق الدين بن قدامة.
- ابن قطلوبغا، زين الدين قاسم. **تاج التراجم في طبقات الحنفية** (بغداد: مكتبة المثنى، 1962).

- ابن رجب عبد الرحمن شهاب الدين. كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، مجلدان (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952-53).
- ابن الرامي البنا. الإعلان بأحكام البنيان، تحقيق عبد الرحمن الأطرم، مجلدان (الرياض: دار إشبيلية، 1995/1416).
- ابن رشد، محمد بن أحمد (الحفيد). بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مجلدان (بيروت: دار المعرفة، 1986). ترجمة عمران أحسن خان نيازي، الكتاب التمهيدي للفتاوى المتميز، مجلدان (قراءة: منشورات غارنت، 1994).
- ابن رشد، محمد بن أحمد (الجد). فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، 3 مجلدات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1978).
- . المقدمات الممهدة، تحقيق محمد حجي، 3 مجلدات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408).
- ابن الصلاح، أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن. أدب المفتي والمستفتي، تحقيق موفق بن عبد القادر (بيروت: عالم الكتب، 1986/1407).
- . فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق عبد المعطي قلنجي، مجلدان (بيروت: دار المعرفة، 1986).
- . مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، تحقيق عائشة عبد الرحمن (القاهرة: دار المعارف، 1989).
- . مختصر الفتاوى المصرية، تحقيق عبد المجيد سليم (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1949).
- ابن زنجويه، حميد بن مخلد أبو أحمد الأزدي. كتاب الأموال، تحقيق شاكراً فياض، 3 مجلدات (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات العلمية، 1986/1406).
- ابن زياد، عبد الرحمن بن عبد الكريم. كتاب غاية تلخيص المراد من فتاوى ابن زياد، مطبوع على هوامش بغية المستشهدين لباعلوي.
- الإيجي، عضد الدين، شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مجلدان (القاهرة: مطبعة الكليات الأزهرية، 1973-74).
- إسماعيل باشا، أمين بن أحمد. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، 6 مجلدات (أعيدت طباعته: بيروت: دار الكتب العلمية، 1992).
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحمن. راجع أسنوي.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **مجموعة الرسائل**، تحقيق عبد السلام هارون، مجلدان (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1964).
- الجماعيلي، عبد الغني عبد الواحد. **العمدة في الأحكام في معالم الحلال والحرام**، تحقيق مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986).
- الخصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **شرح كتاب أدب القاضي (للخصاص)**، تحقيق فرحات زيادة (القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأميركية، 1978).
- جزيري، علي بن يحيى. **المقصد المحمود في تلخيص العقود**، تحقيق أ. فريراس (مدريد: المجلس الأعلى للبحوث العلمية، 1998).
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. **التعريفات** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938).
- الجويني، إمام الحرمين. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، مجلدان (القاهرة: دار الأنصار، 1980/1400).
- **كتاب الاجتهاد**، تحقيق عبد الحميد أبو زُنيد (دمشق: دار القلم، 1987/1408).
- **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله النيبالي و شبيب العمري، 3 مجلدات (بيروت: دار البشائر العلمية، 1996/1417).
- **الورقات في علم أصول الفقه**، مطبوع مع الشرح للعبادي (سروبايا: شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، بدون تاريخ).
- **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية محمود (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1979).
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 7 مجلدات (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982).
- خليل بن إسحاق. **المختصر (الجزائر: دار شهاب، 1988).**
- الخرشي، أبو عبد الله محمد. **شرح مختصر خليل**، 5 مجلدات (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، 1899).
- الخصاص، أبو بكر أحمد بن عمر. **كتاب أدب القاضي**، مطبوع مع شرح الخصاص، تحقيق فرحات زيادة (القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأميركية، 1978)؛ وفي شرح أدب القاضي لابن مازة.
- الخشني، أبو عبد الله محمد بن حارث. **قضاة قرطبة** (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1982).

- أصول الفتيا في الفقه، تحقيق محمد المجذوب، مجلدان (بيروت: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985).
- الكناني، عبد الله ابن سلمون. العقد المنظم للحكام، مجلدان (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، 1883/1301).
- الكردي، محمد بن شهاب بن بزاز. الفتاوى البزازية المسماة بالجامع الوجيز، مطبوع على هامش الفتاوى الهندية، المجلدات VI-IV (أعيدت طبعته؛ بيروت دار إحياء التراث العربي، 1980).
- مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، مطبوع مع مناقب الإمام المكي. اللكنوي، أبو الحسنات عبد الحي. الفوائد البهية في تراجم الحنفية (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906/1324).
- النافع الكبير: شرح الجامع الصغير (بيروت: عالم الكتب، 1986/1406).
- المحلي، جلال الدين محمد. شرح على متن جمع الجوامع، مطبوع مع حاشية على جمع الجوامع، للبتاني.
- شرح الورقات (للجويني) (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، بدون تاريخ). مجموعة الرسائل المنيرية، 3 مجلدات (القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، 1927/1346).
- مخلوف، محمد بن محمد. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، مجلدان (القاهرة: المطبعة السلفية، 1950).
- المكي، أبو المؤيد موفق الدين بن أحمد. مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، مجلدان (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1894/1312).
- مالك بن أنس. المدونة الكبرى، تحقيق أحمد عبد السلام، 5 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415).
- الموطأ (بيروت: دار الجيل، 1993/1414).
- المنائي، شمس الدين محمد السلمي. فرائد الفوائد في اختلاف القولين لمجتهد واحد، تحقيق محمد بن إسماعيل (بيروت دار الكتب العلمية، 1995/1415).
- المنجور، أحمد بن علي. شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، تحقيق محمد الشيخ ومحمد أمين، المجلد، I (المملكة العربية السعودية، دار عبد الله الشنقيطي للطباعة والنشر، بدون تاريخ).
- المراغي، عبد الله مصطفى. الفتح المبين في طبقات الأصوليين، 3 مجلدات (إعادة طباعة؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1974).

- مردم بك (باي)، خليل. أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977).
- المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر. الهداية: شرح بداية المبتدي، 4 مجلدات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ؛ إعادة طباعة، 1980/1400).
- المواق، محمد بن يوسف. التاج والإكليل في شرح مختصر خليل، مطبوع على هوامش مواهب الجليل، للحطاب.
- الماوردي، علي محمد بن حبيب. أدب القاضي، تحقيق محبي هلال سرحان، مجلدان (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971/1391).
- . الحاوي الكبير في الفروع، تحقيق محمد مطرجي وآخرين، 24 مجلداً (بيروت: دار الفكر، 1994).
- . النكت والعيون، تحقيق سيد بن عبد المقصود بن عبد الرحمن، 6 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992).
- المرداوي، علي بن سليمان بن محمد. تصحيح الفروع، مطبوع مع كتاب الفروع، لابن مفلح. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود. الاختيار لتعليل المختار، 5 مجلدات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1951).
- . المختار للفتاوى، مطبوع مع كتابه الاختيار، المجلد II.
- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج القشيري. الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، 5 مجلدات (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1955/75-1374).
- المزني، إبراهيم. كتاب الأمر والنهي، في كتاب النظام والدفاع عن المزني، روبرت بروتشفيغ. منشورات الدراسات الشرقية، 11 (1945 - 46): 145 - 94.
- . المختصر، مطبوع باسم المجلد IX من كتاب الأم للشافعي.
- النبلسي، عبد الغني إسماعيل الحنفي، نهاية المراد في شرح هدية ابن عماد، تحقيق عبد الرزاق الحلبي (دبي: الأجن والجبالي، 1994).
- النسفي، نجم الدين ابن حفص. طلبه الطلبة في الاصطلاحات الفقهية (بغداد: مطبعة المثني، 1900/1313).
- النووي، محيي الدين شرف الدين بن يحيى. فتاوى الإمام النووي المسماة بالمسائل المتنورة، تحقيق، محمد الحجار (المدينة: دار السلام، 1985).
- . المجموع، شرح المذهب، 12 مجلداً (القاهرة: مطبعة التضامن، 1925/1344).
- . منهاج الطالبين وعمدة المفتين (سمرنج: مكتبة أسها كلواركا، بدون تاريخ).

- . روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 8 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).
- . تهذيب الأسماء واللغات، 3 مجلدات (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1927).
- . التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، تحقيق عبد الله البارودي (بيروت: دار الجنان، 1986/1406).
- نظام، الشيخ. راجع الفتاوى الهندية.
- النعمي، عبد القادر بن محمد. الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسيني، مجلدان (دمشق: مطبعة الترقى، 1948/1367).
- النعمان، القاضي. كتاب اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، 1973).
- قاضي خان، فخر الدين حسن بن منصور الأزجندی. فتاوى قاضي خان، مطبوع على هوامش الفتاوى الهندية، المجلدات، III-I.
- القفال، أبو بكر محمد. راجع الشاشي.
- القلقشندي، أحمد بن علي. صبح الأعشى في صناعة الإنشا، 14 مجلد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987).
- القرافي، شهاب الدين، الفروق 4 مجلدات (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، 1927-1925).
- . الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عزت العطار (القاهرة: مطبعة الأنوار، 1967).
- القاسمي، إبراهيم بن عبد الله. تقريب اصطلاح المحدثين من أفهام الطالبين (كبرلا: دار الهلال للكتب الإسلامية، 1985).
- القدوري، أحمد بن محمد بن جعفر. المختصر، تحقيق كامل عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418).
- القرآن الكريم (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981/1402). ترجمة آرثورج. أبري، القرآن مفسراً، مجلدان (لندن ونيويورك: جورج ألن وأنوين المحدودة، 1955؛ محمد مرمدوك بكتال، معاني القرآن المجيد (نيويورك: ميتنور، بدون تاريخ).
- الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد. فتح العزيز: شرح الوجيز، مطبوع مع مجموع النووي.
- الرافعي، سالم عبد الغني. مختصر المجموع: شرح المذهب، 8 مجلدات (جدة: مكتبة السوادي، 1995).

- الراعي، شمس الدين محمد بن محمد الأندلسي. انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، تحقيق محمد أبو الأجفان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981).
- الرملي، خير الدين. الفتاوى الخيرية، مطبوع على هوامش العقود الدرية، لابن عابدين.
- الرملي، محمد شمس الدين بن شهاب الدين. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 8 مجلدات (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1938/1357؛ إعادة طبع بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1939).
- الرصاص، أبو عبد الله محمد الأنصاري. شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافعية، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993).
- الرازي، فخر الدين. المحصول في علم الأصول، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988/1408).
- سحنون، ابن سعيد التنوخي. راجع مالك بن أنس، المدونة.
- السكاكي، محمد بن علي. مفتاح العلوم (القاهرة: المطبعة الأدبية، 1899/1317).
- الصالح، محمد بن يوسف. عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، (حيدر آباد: مطبعة المعارف، 1974/1394).
- السمرقندي، أبو الليث. فتاوى النوازل (حيدر آباد: مطبعة شمس الإسلام، 1963/1355).
- خزانة الفقه وعيون المسائل، تحقيق صلاح الدين الناهي، مجلدان (بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، 1965).
- السمرقندي، علاء الدين. طرق الخلاف بين الأسلاف، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1413).
- تحفة الفقهاء، 3 مجلدات (دمشق: دار الفكر، 1964/1384).
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، في مجموعة الرسائل المنيرية، 1، 47-1.
- السرخسي، محمد بن أحمد أبو سهل. المبسوط، 30 مجلد (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906/31-1324).
- الأصول، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، مجلدان (القاهرة: دار المعرفة، 1973/1393).
- الشبرايمليسي، نور الدين. حاشية على نهاية المحتاج: شرح المنهاج، مطبوع على هوامش نهاية المحتاج للرملي.
- الشافعي، محمد بن إدريس. كتاب إبطال الاستحسان، في كتابه الأم، VII، 487-500.
- كتاب اختلاف العراقيين، في الأم، VII، 161 - 250.

- . كتاب اختلاف مالك والشافعي في كتابه الأم، VII، 415-307.
- . الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1969).
- . الأم، تحقيق محمود مطرجي، 9 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413).
- شاه ولي الله، أحمد بن عبد الرحيم. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة: مطبعة السلفية، 1965/1385).
- الشافعي، أبو علي أحمد بن محمد. أصول الشافعي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982).
- الشافعي، سيف الدين أبو بكر محمد القفال. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تحقيق ياسين دراكا، 8 مجلدات (عمان: دار الباز، 1988).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، الاعتصام. تحقيق محمد رشيد رضا، مجلدان (طبعة معادة؛ الرياض، مطبعة الرياض الحديثة، بدون تاريخ).
- . الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مجلدات (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، 1970).
- الشوكاني، محمد بن علي. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 3 مجلدات (القاهرة: مطبعة السعادة، 1929/1348).
- . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول (صربية: شركة مكتبة أحمد ابن نبهان، بلا تاريخ).
- . القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد (القاهرة: دار المطبعة السلفية، 1974).
- الشيباني، محمد بن الحسن. كتاب الأصل المعروف بالمبسوط. تحقيق أبو الوفا الأفغاني، 5 مجلدات (بيروت: عالم الكتب، 1990).
- . الجامع الكبير، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1937).
- . الجامع الصغير (بيروت: عالم الكتب، 1986/1406).
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. المذهب في فقه الإمام الشافعي، 3 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).
- . شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي، مجلدان (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).
- . طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، 1970).

الشربيني، محمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1958).

السمناني، أبو القاسم علي بن محمد. روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق صلاح الدين الناهي، 4 مجلدات (بيروت وعمان: مؤسسة الرسالة، 1984/1404).

السبكي، تاج الدين بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبرى، 6 مجلدات (القاهرة: المكتبة الحسينية، 1906).

السبكي، تقي الدين علي. فتاوى السبكي، مجلدان (القاهرة: مكتبة القدسي، 1937).

— . تكملة المجموع: شرح المذهب، 12 مجلداً (القاهرة: مطبعة التضامن، 1925/1344).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979).

— . المنهاج السوي في ترجمات الإمام النووي، مطبوع مع روضة الطالبين للنووي، I، 51-96.

— . الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).

الطبري، أبو جرير جعفر. اختلاف الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980).

التهانوي، محمد بن علي. كشاف اصطلاحات الفنون، مجلدان (كلكتا: و. ن منشورات ليدز، 1862).

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. المختصر، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، 1950/1370).

الطحطاوي، أحمد بن محمد. حاشية على مراقي الفلاح: شرح نور الإيضاح (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1900/1318).

التميمي، عبد القادر. الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق عبد الفتاح الحلو، 3 مجلدات (القاهرة: دار الرفاعي للنشر، 1983).

الطرابلسي، علاء الدين علي بن خليل. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1973/1393).

التنكيتي، أحمد بابا. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق عبد الحميد الهرامة (طرابلس: ليبيا: دار الكاتب، 1989).

الترمذي، أبو عيسى. الصحيح، مجلدان (القاهرة: المطبعة العامرة، 1885/1292).

- الطوفي: نجم الدين. شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي، 3 مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987/1407).
- العليمي، مجير الدين عبد الرحمن. المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، 6 مجلدات (بيروت: دار صادر، 1997).
- اليوزجندي، حسن بن منصور. راجع قاضي خان.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى. المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، 13 مجلداً (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981/1401).
- الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله المصري. شرح الزركشي على مختصر الخرقى، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، 7 مجلدات (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993/1413).
- الزيلعي، جمال الدين بن يوسف. نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية، 4 مجلدات (القاهرة: مطبعة دار المأمون، 1938/1357).
- الزيلعي، عثمان بن علي. تبیین الحقائق: شرح كنز الدقائق، 6 مجلدات (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1895/1313).
- الزنجاني، شهاب الدين محمود. تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد صالح (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984/1404).
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، 4 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990).

مصادر ثانوية

- Aghnides, Nicholas P. *Mohammedan Theories of Finance* (New York: Columbia University Press, 1916); reprinted in part as *Introduction to Mohammedan Law* (Solo: Ab. Sitti Sijamsijah, 1955).
- Bāḥusayn, Ya'qūb b. 'Abd al-Wahhāb. *al-Takhrīj 'Inda al-Fuqahā' wal-Uṣūliyyīn* (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1414/1993).
- Benn, Stanley I. "Authority," *Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing, 1967), I, 215–18.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967).
- Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992).
- Bousquet, G.-H. "Le mystère de la formation et des origines du *fiqh*," *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, 63 (1947): 66–81.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1943–49); 3 supplements (Leiden: E. J. Brill, 1937–42).
- Brockopp, Jonathan E. "Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and their *Mukhtasars*," *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1998): 167–82.
- Brunschvig, Robert. "Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien," *Studia Islamica*, 3 (1955): 61–73; reprinted in his *Etudes d'islamologie*, II, 119–31.
- Etudes d'islamologie*, ed. Abdel Magid Turki. 2 vols. (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976).
- Calder, Norman. "Exploring God's Law: Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Saḥ al-Sarakhsī on *zakāt*," in Christopher Toll and J. Skovgaard-Petersen, eds. *Law and the Islamic World: Past and Present* (Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 1995), 57–73.
- "*Ikhṭilāf* and *Ijmā'* in Shāfi'ī's *Risāla*," *Studia Islamica*, 58 (1984): 55–81.
- "al-Nawawī's Typology of *Muftīs* and its Significance for a General Theory of Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 137–64.
- Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Campoy, María A. "La Correspondencia de los *Cadies* en el *Muntajab al-Aḥkām* de Ibn Abī Zamanīn," *Actas del XII Congreso de la UEA* (Málaga, 1984, (Madrid: Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, 1986), 47–62.
- Carmona, Gonzalez, Alfonso, "La Correspondencia Oficial entre Jueces en el *Mufid* de Ibn Hishām de Córdoba," in *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vildá*, I (Granada: Universidad de Granada, 1991): 497–509.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

- Chehata, Chafik. *Etudes des Droit Musulman* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971).
- Cole, Stephen. *The Sociological Orientation* (Chicago: Rand McNally Publishing Co., 1979).
- Coulson, N. J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969).
- A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).
- Cuno, Kenneth M. "Ideology and Juridical Discourse in Ottoman Egypt: The Uses of the Concept of *Irşād*," *Islamic Law and Society*, 6, 2 (1999): 136–63.
- De George, Richard T. *The Nature and Limits of Authority* (Lawrence, Kans.: University of Kansas Press, 1985).
- Dressler, David. *Sociology: The Study of Human Interaction* (New York: Alfred A. Knopf, 1969).
- Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Medinan 'Amal* (Richmond: Curzon, 1999).
- Encyclopaedia of Islam*, new (2nd) ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).
- Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: E. J. Brill, forthcoming).
- Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing, 1967).
- Escovitz, J. H. *The Office of Qāḍī al-Qudāt in Cairo Under the Bahri Mamlūks* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984).
- Fadel, Mohammad. "Adjudication in the Mālikī Madhhab: A Study of Legal Process in Medieval Islamic Law" (Ph.D. dissertation: University of Chicago, 1995).
- "The Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhtaṣar*," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 193–233.
- Fierro, Maribel. "The Qāḍī as Ruler," in *Saber Religioso Y Poder Político en el Islam* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994), 71–116.
- Foucault, Michel. "What is an Author?" in J. V. Harari, ed., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 141–60.
- Frantz-Murphy, Gladys. "A Comparison of the Arabic and Earlier Egyptian Formularies, Part II: Terminology in the Arabic Warranty and the Idiom of Clearing/Cleaning," *Journal of Near Eastern Studies*, 44 (1985): 99–114.
- Gerber, Haim. "Rigidity Versus Openness in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Muftī Khayr al-Dīn al-Ramlī," *Islamic Law and Society*, 5, 2 (1998): 165–95.
- Hafsi, I. "Recherches sur le genre *ṭabaqāt*," *Arabica*, 23 (1976): 227–65; 24 (1977): 1–41, 150–86.
- Hallaq, Wael B. "The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem," *Studia Islamica*, 89 (1999): 75–90.
- "On the Authoritativeness of Sunnī Consensus," *International Journal of*

- Middle East Studies*, 18 (1986): 427–54; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.
- “Considerations on the Function and Character of Sunnī Legal Theory,” *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984): 679–89.
- “From *Fatwās* to *Furūʿ*: Growth and Change in Islamic Substantive Law,” *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994): 17–56.
- A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, trans. Wael B. Hallaq (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- “*Ifṭāʾ* and *Ijtihād* in Sunnī Legal Theory: A Developmental Account,” in Masud et al., eds., *Islamic Legal Interpretation*.
- “On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought,” in Nicholas L. Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990), 3–31; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.
- Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1995).
- “Model *Shurūṭ* Works and the Dialectic of Doctrine and Practice,” *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995): 109–34.
- “Murder in Cordoba: *Ijtihād*, *Ifṭāʾ* and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam,” *Acta Orientalia*, 55 (1994): 55–83.
- “On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of *Ijtihād*,” *Studia Islamica*, 63 (1986): 129–41; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.
- “A Prelude to Ottoman Reform: Ibn ʿĀbidīn on Custom and Legal Change,” proceedings of a conference held in Istanbul, May 25–30, 1999 (New York: Columbia University Press, forthcoming).
- “*Qāḍīs* Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence,” *al-Qanṭara*, 20 (1999): 437–66.
- “The *Qāḍī’s Dīwān* (*Sijill*) before the Ottomans,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61 (1998): 415–36.
- “Was the Gate of *Ijtihād* Closed?” *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984): 3–41; reprinted in Ian Edge, ed., *Islamic Law and Legal Theory* (The International Library of Essays in Law and Legal Theory, series ed. Tom D. Campbell) (Aldershot: Dartmouth Publishing Co., 1993); also reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.
- “Was al-Shafiʿi the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1993): 587–605; reprinted in Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*.
- Haram, Nissreen. “Use and Abuse of the Law: A Mufti’s Response,” in Masud et al., eds., *Islamic Legal Interpretation*.
- Heer, Nicholas, ed. *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J.*

- Ziadeh (Seattle and London: University of Washington Press, 1990).
- Heyd, Uriel. "Some Aspects of the Ottoman Fetva," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32 (1969): 35–56.
- International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. D. L. Sills, 17 vols. (New York: Macmillan and Free Press, 1968).
- Jackson, Sherman. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: E. J. Brill, 1996).
- Jennings, R. C. "Kādī, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 48 (1978): 133–72.
- "Limitations of the Judicial Powers of the Kādī in 17th C. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica*, 50 (1979): 151–84.
- Jidī, 'Umar. *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-Madhhab al-Mālikī* (Rabat: Manshūrāt 'Ukāz, 1987).
- Johansen, Baber. "Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis," *Islamic Law and Society*, 2, 2 (1995): 135–56.
- "Coutumes locales et coutumes universelles," *Annales Islamologiques*, 27 (1993): 29–35.
- "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent," in Chibli Mallat, ed., *Islam and Public Law* (London: Graham & Trotman, 1993), 29–47.
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- "Some Notes on Islam's First *Fuqahā'* Distilled from Early *Hadīth* Literature," *Arabica*, 39 (1992): 287–314.
- Kaḥḥāla, 'Umar. *Mu'jam al-Mu'allifīn*, 15 vols. (Damascus: Maṭba'at al-Taraqī, 1957–61).
- Khoury, Raif. *'Abdullāh b. Lahī'a (97–174/715–790): Juge et grand maître de l'école égyptienne* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986).
- Koury, George. "The Province of Damascus" (Ph.D. dissertation: University of Michigan, 1970).
- Krawietz, B. "The Weighing of Conflicting Indicators in Islamic Law," in U. Vermeulen and J. M. F. van Reeth, eds., *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1998), 71–74.
- Kress, Ken. "Legal Indeterminacy and Legitimacy," in Gregory Leyh, ed., *Legal Hermeneutics: History, Theory and Practice* (Berkeley: University of California Press, 1992), 200–15.
- Levinson, Sanford. "The Rhetoric of Judicial Opinion," in Peter Brooks and Paul Gewirtz, eds., *Law's Stories: Narrative and Rhetoric in the Law* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 187–205.
- Libson, Gedeon. "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 4, 2 (1997): 131–55.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
- Makdisi, John. "Hard Cases and Human Judgment in Islamic and Common

- Law," *Indiana International and Comparative Review*, 2 (1991): 191–219.
- "Legal Logic and Equity in Islamic Law," *American Journal of Comparative Law*, 33 (1985): 63–92.
- Makdisi, John and Marianne Makdisi. "Islamic Law Bibliography: Revised and Updated List of Secondary Sources," *Law Library Journal*, 87 (1995): 69–191.
- Mandaville, J. E. "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979): 295–304.
- Masud, Khalid M., Brink Messick, and David Powers, eds. *Islamic Legal Interpretation: Muftīs and their Fatwās* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law* (Leiden: E. J. Brill, 1997).
- Meron, Y. "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts," *Studia Islamica*, 30 (1969): 73–118.
- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Motzki, H. *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz: ihre Entwicklung in Mekka bis zur mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 1991).
- "The Prophet and the Cat: On Dating Mālik's *Muwatta'* and Legal Traditions," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18–83.
- Mudarris, Muḥammad. *Mashāyikh Balkh min al-Hanafīyya*, 2 vols. (Baghdad: Wizārat al-Awqāf; Silsilat al-Kutub al-Ḥadītha, 1979).
- Muranyi, Miklos. *Beiträge zur Geschichte der Hadīt- und Rechts gelehrsamkeit der Mālikīyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997).
- Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1984).
- Na'īsa, Yūsuf. *Mujtama' Madīnat Dimashq*, 2 vols. (Damascus: Tlās, 1986).
- Nielsen, J. *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim Under the Bahrī Mamlūks, 662/1264–789/1387* (Istanbul: Nederlands Historisch–Archaeologisch Instituut, 1985).
- Peabody, Robert. "Authority," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, I, 437–77.
- Pedersen, J. *The Arabic Book*, trans. G. French (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Perelman, Chaim and L. Olbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969).
- Peters, Rudolph. "Murder on the Nile: Homicide Trials in 19th Century Egyptian Shari'a Courts," *Die Welt des Islams*, 30 (1990): 98–116.
- Powers, David. "The Art of the Judicial Opinion: On *Tawliḥ* in Fifteenth-Century Tunis," *Islamic Law and Society*, 5, 3 (1998): 359–81.
- "*Fatwās* as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez," *al-Qanṭara*, 11 (1990): 295–340.

- "On Judicial Review in Islamic Law," *Law and Society Review*, 26 (1992): 315-41.
- al-Qāḍī, Wadād. "Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance," in George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World* (Albany: State University of New York Press, 1995), 93-121.
- Reilly, Bernard F. *The Contest of Christian and Muslim Spain* (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992).
- Reinhart, Kevin A. "Transcendence and Social Practice: *Muftīs* and *Qādīs* as Religious Interpreters," *Annales Islamologiques*, 28 (1993): 5-28.
- Repp, R. C. *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Oxford: Ithaca Press, 1986).
- Robson, James. "Varieties of the *Ḥasan* Tradition," *Journal of Semitic Studies*, 6 (1961): 47-61.
- Schacht, Joseph. "Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam," in Robert Brunschvig and G. E. von Grunebaum, eds., *Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris: G.-P. Maisonneuve, 1957), 141-61.
- "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 32 (1950): 9-17.
- An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964).
- The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950).
- "Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts," *Der Islam*, 22 (1935): 207-38.
- "On the Title of the *Fatāwā 'Alamgīriyya*," in C. E. Bosworth, ed., *Iran and Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 475-78.
- "Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam," *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, 10 (1952): 399-419.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-).
- Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1974).
- Siegal, Reva. "In the Eyes of the Law: Reflections on the Authority of Legal Discourse," in Peter Brooks and Paul Gewirtz, eds., *Law's Stories: Narrative and Rhetoric in the Law* (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 225-31.
- Toledano, Henry. *Judicial Practice and Family Law in Morocco* (Boulder: Social Science Monographs, 1981).
- Tsafrir, N. "The Beginnings of the Hanafi School in Iṣfahān," *Islamic Law and Society*, 5, 1 (1998): 1-21.
- Tyan, Emile. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960).
- "Judicial Organization," in Majid Khadduri and Herbert Liebesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955).
- Vogel, Frank Edward. "The Closing of the Door of Ijtihād and the Application of the Law," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 10 (1993): 396-401.

- Watt, E. D. *Authority* (London and Canberra: Croom Helm, 1982).
- Watt, W. M. "The Closing of the Door of Ijtihād," *Orientalia Hispanica*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1974), 675-78.
- Weiss, Bernard. "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihād*," *American Journal of Comparative Law*, 26 (1978): 199-212.
- "Knowledge of the Past: The Theory of *Tawātūr* According to Ghazālī," *Studia Islamica*, 61 (1985): 81-105.
- The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).
- Wensinck, Arent Jan. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1936-88).
- Wheeler, Brannon M. *Applying the Canon in Islam* (Albany: State University of New York Press, 1996).
- Wiederhold, Lutz. "Legal Doctrines in Conflict: The Relevance of *Madhhab* Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on *Taqlīd* and *Ijtihād*," *Islamic Law and Society*, 4 (1996): 234-304.
- Zilfi, Madeline C. "The *Ilmiye* Registers and the Ottoman *Medrese* System Prior to the Tanzimat," *Contribution à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman* (Leuven: Editions Peeters, 1983), 309-27.
- Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-A'lām*, 8 vols. (Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1980).

الزركلي، خير الدين. الأعلام، 8 مجلدات (بيروت: دار العلم للملايين، 1980).

فهرس الأعلام

- آغينيدس، ن 300
الأمدي، سيف الدين 116، 117، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 162
إبراهيم بن محمد بن مهران، أبو إسحاق
الإسفرائيني 108
ابن أبي جمرة 218 هامش
ابن أبي الدم 92، 132، 133، 134، 135، 292، 293
ابن أبي شامة، شهاب الدين 140 هامش، 182، 232
ابن أبي ليلي 75، 146
ابن الأقرم، أبو بكر 78، 79
ابن أرطاة، الحجاج 156، 157
ابن اسيد، عتاب 162
ابن أمير الحاج 117، 258
ابن أويس 70
ابن بزيمة 199 هامش، 217
ابن بشير 215
ابن بطة راجع الفيرزان
ابن تيمية، تقي الدين 883، 93
ابن تيمية، مجد الدين 83
ابن ثابت، النعمان 166
ابن جعفر، عبد الله 63
ابن الحاج، محمد بن محمد 252، 257، 277، 282، 284
ابن الحاجب، جمال الدين 117، 120، 121، 122، 215، 217، 280، 281
ابن حبيب، عبد الملك 181، 196
ابن الحداد، سعيد بن محمد 104
ابن حربويه، علي بن الحسين 89
ابن حزم، محمد 140 هامش
ابن حنبل، أحمد هامش 55، 77، 78، 80، 83، 90، 97، 102، 105، 156، 158، 163، 183، 213، 277، 296
ابن حنبل، صالح 79
ابن حنبل، عبد الله 79
ابن الخطاب، عمر 160
ابن خزيمة، محمد بن إسحاق النيسابوري 104، 105
ابن خلف، داؤود الظاهري 89، 163
ابن خويز منداد، محمد أبو بكر 216، 232
ابن دقيق العبد، محمد تقيس الدين 91، 118، 140
ابن راشد، بهلول 215، 216، 217
ابن راهويه، إسحاق 163
ابن رباح، عطاء 63
ابن رستم، إبراهيم 88، 255 هامش
ابن رشد، أبو الوليد، (الجد) 24، 25، 27

- 317، 315
 ابن عات، أحمد بن هارون 142
 ابن عباس، عبد الله 62، 64، 65، 156، 161، 163، 190
 ابن عبد البر، يوسف أبو عمر 77، 140، 225
 ابن عبد الحكم المصري 321 هامش
 ابن عبد السلام العز 51، 117، 168، 215، 252
 ابن عبيد، فضالة 163
 ابن العربي، أبو بكر محمد 215، 217
 ابن عرفة 169، 170، 280، 281
 ابن عصرون 208
 ابن عقيل، أبو الوفاء 77 هامش
 ابن عمر، عبد الله بن عمر بن الخطاب 102، 155
 ابن غانم البغدادي، محمد 257
 ابن الفراء، أبو يعلى 78 هامش، 79 هامش، 183
 ابن الفرات، أسد 181
 ابن فرحون، إبراهيم بن نور الدين 135، 136، 168، 215، 216، 229، 230
 ابن الفصيح، أحمد فخر الدين 45
 ابن القاسم، عبد الرحمن العتقي 72 هامش، 180، 181، 215، 218، 229، 275
 276، 280، 282، 287، 321 هامش
 ابن القاص، أبو العباس أحمد 84 هامش، 85، 107 هامش
 ابن قاضي شهبة 91، 208، 213
 ابن قتيبة 77
 ابن قدامة، موفق 93، 198، 211، 227
 ابن قيم الجوزية 140 هامش
 ابن كبح، يوسف بن أحمد 90، 102 هامش
 ابن خليل، أبو بكر أحمد 105، 106
 ابن كمال باشا زاده، أحمد 42، 47، 48، 49، 51، 52، 55، 87 هامش، 141، 154، 159
 28، 29، 41، 47، 48، 49، 50، 56، 141، 143، 178، 183، 199 هامش، 217، 232، 246، 247، 251 هامش، 257، 259، 261، 262، 272، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 316
 ابن الزبير، عبد الله 163
 ابن الزمكاني، كمال الدين 236
 ابن زياد، أحمد 104
 ابن زياد، الحسن 60، 64، 87
 ابن زيد، حماد 66
 ابن الساعاتي، أحمد بن علي 45
 ابن سريج، أبو العباس 47، 75، 84، 85، 86، 89، 107، 150، 220، 231، 237، 321 هامش
 ابن سعيد، يحيى 69
 ابن سلام، القاسم 88، 255 هامش
 ابن سلمة، أحمد 88، 255 هامش، 305
 ابن سلمون، الكناني 29
 ابن سماعة، محمد 88، 255 هامش
 ابن سهل عيسى الأسدي 288
 ابن سويد، طارق 203
 ابن شليبي 258
 ابن الصباغ، أبو نصر 91، 227
 ابن الصلاح، أبو عمر 14، 24 هامش، 25، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 44، 46، 49، 50، 51، 52، 55، 82، 88، 110، 135، 141، 159، 195، 207، 239، 240، 246، 264
 ابن عابدين، أمين 299
 ابن عابدين، محمد 96 هامش، 125 هامش، 205، 209، 210، 228، 258، 265، 294 هامش 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 310، 311، 312، 313، 314

- ابن لبابة، محمد بن عمر 142
 ابن لهيعة 155، 157
 ابن الماجشون، عبد الملك 274، 280، 287، 289
 ابن ماجة 156، 158، 163
 ابن مازة، الحسام الشهيد 60، 130، 131
 ابن المبارك، عبد الله 66
 ابن مسعود، عبد الله 61
 ابن المسيب، سعيد 69، 76
 ابن مفلح، شمس الدين 211
 ابن مقاتل، محمد 88، 255، 259
 ابن مقدم، صالح بن يحيى 163
 ابن المناصف، محمد بن عيسى 287 هامش، 289، 290، 291
 ابن المنذر، راجع النيسابوريابن المنكدر، محمد 156
 ابن مهدي، عبد الرحمن 66
 ابن النجار، تقي الدين 230
 ابن نجيم، زين الدين 252 هامش، 256، 258، 260، 295، 296، 297، 298، 299، 304، 305، 309، 313، 314
 ابن نجيم، سراج الدين 307
 ابن نصر، راجع المروزي، محمد
 ابن الهمام، كمال الدين 258، 297، 299
 ابن ياسر، سلمان 69
 ابن يحيى، صالح 163
 ابن يحيى، ناصر (نصير) 88، 305
 أبو إمامة 163
 أبو بكر الصديق 162
 أبو ثور، إبراهيم بن خالد 89، 104، 106
 أبو حفص، أحمد البخاري 88، 255 هامش
 أبو حنيفة 43، 47، 58 هامش، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 72، 73، 75، 76، 77، 84، 85، 86، 96، 105، 107، 131، 132، 139، 144، 145، 146، 147، 154، 160 هامش، 161
- 162، 163، 164، 165، 166، 167، 169، 172، 181، 231، 265، 293، 294 هامش، 297، 307، 308
 أبو داود 156، 158، 161، 163، 164
 أبو الزبير 75
 أبو زرعة 161، 163
 أبو السعود شيخ الإسلام 52، 249
 أبو يوسف 43، 47، 60، 61، 63، 64، 65، 75، 76، 84 هامش، 87، 131، 144، 145، 146، 147، 154، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 169، 172، 265، 293، 294، 297، 298، 299، 306، 307، 308، 314
 الأرائي، أحمد بن علي 91
 الأسفراييني، أبو إسحاق 33، 34، 85، 108
 الأسفراييني، أبو حامد 182، 321 هامش
 أسماء بنت أبي بكر 163، 164
 الأسنوي، جمال الدين 121، 122
 الأسواني، محمد بن أحمد 109 هامش
 الأسود 163
 الأشهب، أبو عمر 274، 280، 287
 الاصطخري، أبو سعيد 89
 الأندلسي، محمد بن عثمان 252
 أنس بن مالك 161، 163، 276
 الأوزاعي، عبد الرحمن 78 هامش، 161، 274
 إيجي، عضد الدين 120، 121
 الباجي، أبو الوليد 114
 باعلوي، عبد الرحمن 136
 البخاري، أبو عبد الله 156، 158، 163، 164، 274
 البخاري، حسام الدين 259
 البخاري، محمد بن ورقة 233، 234
 البرزلي، أحمد بن محمد 29، 30 هامش، 169، 257، 259
 البزدوي، فخر الإسلام 44

199، 200، 203، 232
 الجيللي، عبد العزيز 110
 جينغز، ر.س. 248 هامش، 250
 حاجي خليفة 255
 الحانوتي 258
 الحايك، إسماعيل 258
 حرب الكرمانى 79
 الحري، إبراهيم بن إسحاق 79
 حرمله أبو حفص التجيبي 104، 321 هامش
 الحصفى، علاء الدين 212، 214، 296
 حماد بن أبي سليمان 61، 62، 63، 64، 65،
 163، 73
 الحمال، موسى بن هارون 163
 الخطاب، محمد 29، 142، 143، 168، 207
 هامش، 217، 219، 223، 228، 257،
 280، 281، 282، 284
 الحكم 163
 الحلبي، إبراهيم بن محمد 147، 228
 الحلواني، شمس الأئمة 43
 الحموي، أحمد 313
 الحموي، سعيد 299
 الحنفي، أحمد بن محمد 152، 153
 خالد بن الوليد 163
 الخرشى 279
 الخرقى، عمر بن الحسين 89، 321
 الخزرجي، زين الدين 238
 الخشني، محمد 265
 الخصاف، أبو بكر 43، 127، 131
 الخطابي 164
 الخلا، أحمد أبو بكر 79
 خليل بن إسحاق 199 هامش، 232، 257،
 279، 285
 الخوارزمي، عبد الله بن محمد 90
 الخياطي، أبو عبد الله 252 هامش

البصري، أبو الحسين 113، 114، 116
 البصري، حسن 163، 287 هامش
 البغدادي، ابن غانم 198
 البغوي، حسين بن مسعود 209
 البلخي، زكريا بن أحمد 89
 البلقيني، سراج الدين 232، 237، 257
 البناني، عبد الرحمن 120
 البوطي 224
 البيري 303
 البضاوي، عبدالله بن عمر 121، 122
 البيهقي، أبو بكر 109، 156، 158، 163،
 164
 الترمذي، أبو عيسى 156، 158
 التفتازاني، سعد الدين 121
 تقيّة بن الوليد 163
 التلمساني، أبو عبد الله 218 هامش
 التوخي، أبو طاهر 91
 التونسي، أبو إسحاق 216
 الثلجي، محمد بن شجاع 147، 259، 294
 هامش، 321
 الثوري، راجع سفيان
 جابر 75، 156، 158، 161، 164
 جاحظ، أبو عثمان عمرو 66
 الجرجاني، محمد بن يحيى، أبو عبد الله 90،
 111
 جصاص، أحمد بن علي الرازي 127، 128،
 131، 147، 244
 الجوري، علي بن الحسين 90
 الجوزجاني، أبو سليمان 88، 255 هامش
 جوينبول، ج. 155، 267
 الجويني، أبو محمد 109، 232
 الجويني، إمام الحرميين 40، 103، 109،
 111، 115، 118، 119، 120، 197،

- الدارقطني 163، 164
الديوسي، أبو زيد 77
- الرازي، ابن أبي حاتم 161
الرازي، علي بن أحمد 44
الرافعي، أبو القاسم 137، 196، 198، 200، 203، 205، 206، 208، 211، 225، 226، 264، 265
الرملي، خير الدين 205، 265
الرملي، شهاب الدين 58 هامش، 206، 219، 228، 229، 257، 258، 259، 264، 265، 269
الرملي، محي الدين 265
الرويانى، أبو العباس أحمد 197، 203 هامش، 204
- الزاهدي، نجم الدين 298، 303
الزركشي، شمس الدين 140 هامش، 213
الزرنجى، بكر بن محمد 111
زفر بن الهذيل 60، 87، 154، 167، 166، 169
الزهري، ابن شهاب 69، 76
زيد 248
الزيلي، عثمان بن علي 264
- السبكي، تاج الدين 24، 109 هامش، 112، 119، 120، 196، 200 هامش، 206، 240 هامش، 241، 257
السبكي، تقي الدين 51، 77، 196، 200 هامش، 205، 208، 225، 226، 237، 242، 246، 257، 259، 309، 310، 314
السجزي، دعلج بن أحمد 105
سحنون، عبد السلام بن سعيد التنوخي 70، 71، 169، 180، 181، 287
السرخسي، رضي الدين 256
- السرخسي، شمس الأئمة 43، 166
السرخسي، ظاهر 90
السرخسي، محمد، أبو سهل 64، 65، 87، 146، 152، 160، 161، 163، 294، 295، 299، 303، 314
سعدى افندي 307
سعيد بن جبير 163
سفيان الثوري 66، 161
سليم الثالث، السلطان 300
السمرقندي، أبو الليث 255، 259
السمرقندي، علاء الدين 77، 147، 166
سويد بن غفلة 163
السيوطي، جلال الدين 35، 42
- شاخ، جوزيف 98 هامش، 267
الشاشي، أبو بكر محمد 148، 149، 150، 151، 154، 220
الشافعي، محمد بن إدريس، راجع أيضاً الأئمة 31، 34 هامش، 36، 40، 43، 47، 62 هامش، 73، 74، 75، 76، 77، 84، 85، 77، 86، 94، 96، 97، 102، 103، 105، 107، 113، 115، 127، 129، 151، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 170، 181، 182، 183، 185 هامش، 204، 213، 214، 215، 219، 220، 224، 231 هامش، 244، 274
شاه، ولي الله 169
الشيرامليسي، نور الدين 257
الشبلي، محمد بن عبد الله 153
الشريبي، أحمد 120
الشرع، قاضي 163
الشيبياني، محمد بن الحسن 43، 47، 60، 61، 63، 75، 84 هامش، 85 هامش، 86، 87، 107، 131، 144، 145، 147، 154، 161، 162، 163، 164، 165

- العطار بن ابراهيم 252
 العقاد، شاعر 299
 العقولي، طلحة بن طلحة 111
 العقيلي، ابو رزين 156
 علقمة، 61، 163
 العلمي، عيسى بن علي 246، 259
 عمر بن عبد العزيز الحسام الشهيد، راجع ابن
 مازة
 عمرو 248
 الغزالي، أبو حامد 110، 115، 116، 197،
 200، 203، 209، 252 هامش
 الفارسي، ابو بكر 103
 الفاسد 200
 الفوراني، عبد الرحمن المروزي 90، 112،
 233
 الفيزان، عبد الرحمن بن بطة 91
 قاضي خان، فخر الدين حسن بن منصور 59
 هامش، 166، 214، 231 هامش، 236،
 259، 264
 القدوري، ابو الحسن 45، 90، 147، 306
 القطان، أحمد بن محمد 110
 القفال، راجع المروزي، أبو بكر
 القلقشندي، أحمد 213
 القيرواني، ابن أبي زيد 169
 القيسي، عبد الرحمن 252
 الكاساني، علاء الدين 222
 كالدري، نورمان 41 هامش، 42 هامش
 الكرخي، ابو الحسن 43، 44، 52، 147،
 166
 الكردي، محمد 259
 الكلوزاني، ابو الخطاب 201 هامش
 الكناني، ابن سلمون 252، 258، 282، 283،
 166، 167، 169، 172، 265، 296،
 307، 308
 الشيرازي، ابو إسحاق 46 هامش، 94، 95،
 114، 150، 155، 157، 158، 159،
 161، 163، 199، 250، 256
 الشيرازي، عبد الواحد 110
 الشيرازي، مجد الدين 140 هامش
 الشيخ نظام 247، 260
 الصيمري، عبد الواحد 24 هامش، 25، 111
 الضبي، محمد أبو الطيب 89
 طاووس 161
 الطبري، أبو الطيب 24 هامش، 92، 203
 هامش، 204، 231
 الطبري، أبو علي 111، 197
 الطبري، محمد بن جرير 77 هامش، 104،
 105، 321 هامش
 الطحاوي، ابو جعفر 43، 77، 144، 145،
 166، 167، 169، 172، 173، 175،
 176
 الطرطوشي، أبو بكر 129 هامش
 الطوفي، نجم الدين 78، 83، 87، 91، 95،
 157، 158 هامش، 229
 ظهير الدين، أبو بكر محمد 297
 عارف حكمت بيه 299
 عائشة 155، 156، 158
 العبادي، أحمد بن القاسم 118، 119، 120
 عبد السلام بن سعيد التنوخي = سحنون
 عبد الوهاب المالكي 217
 العتيبي، أبو عبدالله محمد 181
 عصام بن يوسف 88
 عطاء بن رباح 161، 163

- المناوي، شرف الدين 237
مهران 161
المواق، محمد بن يوسف 279
الموصللي، أبو محمد 182 هامش
الموصللي، عبدالله بن مودود 45، 153، 166،
173، 174، 175، 176
الميموني، عبدالله 79
الناطقي 90، 259
النبلسي، إسماعيل 307
النبي محمد ﷺ 61، 70، 94، 155، 156،
160، 163، 164، 189، 190، 192،
203، 268، 273، 274، 276، 296،
306
النخعي، إبراهيم 61، 62، 63، 64، 65،
73، 163
النسائي 50، 156، 158، 163، 164
النسفي، نجم الدين 252 هامش
النصري، عثمان بن عبد الرحمن 91
النووي، شرف الدين 41، 42، 51، 89
هامش، 90، 110، 119، 137، 151،
155، 157، 158، 159، 161، 162،
163، 164، 195، 196، 197، 198،
199، 200، 205، 208، 209، 211،
213، 214، 219، 220، 224، 225،
229، 232، 232، 246، 251، 256،
257، 259، 264، 265
النيسابوري، ابن المنذر 86 هامش، 104،
105، 106، 321 هامش
الهاشمي، عبد الخالق 110
هامشي 243
هايد، يو (Heyd,U) 179، 248 هامش،
249، 250
الهندواني، جعفر 259
الهندي 303
- 284، 285
الكيسان، سليمان بن شعيب 145
اللخمي، ابو الحسن 232
المازري، محمد بن علي 135، 136، 137،
183، 199 هامش، 212، 217، 232
مالك بن انس 25، 26، 30، 47، 48، 66،
68، 70، 71، 72، 76، 78 هامش، 84
هامش، 86، 105، 107، 161، 163،
164، 165، 180، 181، 183، 194،
215، 216، 217، 218، 229، 273،
275، 276، راجع أيضاً الأئمة
الماوردي، ابو الحسن 92، 115، 128، 129،
130، 131، 161، 292، 293
المحاملي، أحمد بن قاسم 92، 203
المحلي، جلال الدين 118، 120، 265
المرداوي، علي بن سليمان 196، 211، 220
المرغيناني، برهان الدين 44 هامش، 45، 52،
60 هامش، 91، 174، 211، 294
هامش، 310، 314
المروزي، أبو إسحاق إبراهيم 102
المروزي، أبو بكر القفال (الصغير) 79، 182،
197، 321 هامش
المروزي، أبو حامد 111
المروزي، محمد بن نصر 104، 107، 108،
232
المزني، إبراهيم 76، 89، 102، 103، 104،
106، 140 هامش، 150، 161، 162،
231، 321 هامش
مسلم، ابو الحسن 156، 158، 164، 203
مطرف بن عبد الله 275، 280، 287، 289
المطوعي، أبو حفص عمر 24 هامش
معاذ بن جبل 273
المقدسي، أحمد بن سهل 77
المقدسي، عبد الله أبو الفضل 108

الونشريسي، أحمد بن يحيى 25، 28، 29،
246، 259

يحيى الليثي 71

الهيثمي، بن حجر 229، 241

وائل بن حجر (جعفر) 203
الوزاني، المهدي 29

فهرس المصطلحات

الأحناف راجع أيضاً المذهب الحنفي والمذاهب الشرعية	الإتباع 75، 79، 140 هامش 159، راجع أيضاً التقليد
الأحناف مسائل النوادر، راجع ظاهر الرواية	اجتهاد 27، 28، 29، 30، 31، 33، 34، 36، 43، 44، 49، 51، 52، 53، 57، 59، 61، 63، 67، 70، 75، 81، 82، 96، 97، 108، 109، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 132، 133، 135، 137، 140، 144، 154، 159، 178، 185، 187، 232، 233، 268، 279، 320، 322، 324، راجع أيضاً مجتهد
اختلاف، راجع خلاف	الإجماع 27، 32، 43، 69، 72، 74، 105، 113، 121، 122، 129، 131، 132، 137، 140، 187، 188، 192، 193، 206، 281، 291، 295، 305، 309، 323
اختلف 166	أحاد 188
الأخوان 280	الأحاديث النبوية، راجع حديث
اختيار 203 هامش 218، 228، 230، 231، 232	الأحناف 42، 47، 49، 60، 62، 79، 86، 87، 93، 129، 132، 139، 140 هامش، 147، 160، 162، 163، 165، 166، 168، 181، 184، 211، 214، 220، 221، 256، 257، 258، 278 هامش، 297، 298، 309
أدوار roles شرعي 26، 236، 240، 241	
أرجح، راجع ترجيح	
أستاذ 236، 237، 239، 240، 245، 299	
الاستحسان 85، 113، 152، 227، 273، 275، 277، 281، 283، 284، 293، 295	
الاستصلاح 227، 293	
الاستفتاء 171، 244، 246، 249	
أشباه 218، 221	
الأشباه والنظائر 177	
أشهر، راجع مشهور	
أصح، راجع صحيح	
أصحاب 25، هامش، 130، 131، 199، 273	
أصحاب الإملاء 144، 145	
أصحاب التخريج، راجع تخريج	
أصحاب الترجيح 44	

124، 125، 133، 182، 183، 307،
321، 320، 310
التخريج والنقل 82، 83، 84
تخير، راجع اختيار
تدريس 239
ترجيح 54، 136، 158، هامش، 187، 188،
189، 191، 192، 193، 194، 195،
196، 197، 206، 207، 208، 216،
218، 219، 220، 224، 226، 229،
232، 270، 281، 284، 304
التشهير 210، 213، 270، راجع أيضاً مشهور
التصحيح 112، 200، هامش، 207، 210،
211، 213، 223، راجع أيضاً صحيح
تصنيف 55، 238، 239، 261، هامش، راجع
أيضاً مصنف
تعلقة 145 هامش
تفردات 102، 104، 110، 201، هامش
تقليد 34، 44، 52، 53، 55، 61، 75،
112، 113، 114، 118، 123، 129،
هامش، 130، 136، 138، 139، 140،
141، 154، 158، 159، 160، 163،
165، 170، 172، 177، 178، 179،
319، 322، 323، 324، 325، راجع
مقلد أيضاً
التلخيص 260، 261، 284
التنقيح 260
تواتر، راجع متواتر
الحاشية 301
الحديث 26، 32، 35، 65، 69، 73، 77،
78، 80، 94، 113، 115، 132، 140،
هامش، 156، 160، 163، 164، 188،
189، 190، 191، 192، 213، 224،
294، هامش، 299، 303، 305، 306
حسن صحيح 156
الحكم 63

أصحاب الطرق 35، 36 هامش
أصحاب الوجوه 35، 36 هامش، 89، 90،
112، 182، 183، 199، 220، 320
راجع أيضاً الوجوه
أصول الفقه 32، 35، 40، 43، 44، 57،
98، 113، 133، 136، 139، هامش،
140، 179، هامش، 188، هامش، 193،
هامش، 251، 268، 270، 294، هامش،
303
أصول (القانون الوضعي) 97، 144، 180،
هامش، 303، راجع أيضاً (فروع)
أظهر، راجع ظاهر
إفتاء، راجع فتوى
أقوال: راجع رأي
أقوى Stronger، راجع أشبه، أوجه، قوى،
ظاهر
الأنواع 14، 32، 33، 34، 36، 37، 38،
39، 40، 41، 48، 127
أوجه 218، 221
أئمة 33، 34، 43، 58، هامش 77، 93، 94،
95، 96، 98، 101، 106، 108، 132،
133، 136، 163، 311، 313، 316،
319، 320، 321، 322، راجع أيضاً أبو
حنيفة وابن حنبل (أحمد) ومالك
والمذاهب الشرعية والشافعي
التابعون 26، 61، 62، 131، 139، 164،
188، 189، 192، راجع أيضاً أتباع
التأليف 238 هامش
تجريد 260، 261
تحديد 210، 211
تحقيق 199
تختلف 165
تخريج 35 هامش، 38، 39، 44، 49، 54،
78، 81، 82، 83، 84، 85، 88، 89،
90، 91، 95، 96، 97، 99، 112،

الحكومات 217 هامش
الحنابلة 55، 77، 86، 92، 140، 183، 201
هامش، 211 هامش، 213، 214، 220،
227، 228 هامش، راجع أيضاً الشرع
الحنفي، المذاهب الشرعية
الحنفية 50، 293
خلاف 26، 28، 32، 57، 69، 74، 78،
101، 116، 131، 135، 185، 199
هامش، 225، 234، 285
الخلافة 184
الديوان 242، 250
راجع، راجع ترجيح
رأي، مذهب 169، 294 هامش
رأي مرجعي، راجع المذهب - الرأي
المشهور، الصحيح
رسالة 239، 240، 241، 301، 302
رفع، راجع مرفوع
رواية 78 هامش، 79، 181، 183
سجل، راجع ديوان
السنّة 27، 43، 67، 69، 70، 74، 113،
127، 131، 132، 153، 192، 206،
220، 273، 274، 281، 307، 308،
314
شاذ 180 هامش، 200، 201، 310
الشافعية (الشافعيون) 50، 79، 140 هامش،
141 هامش، 213، 292
الشرع الحنبلي 86 هامش، 105، 165، 183،
211، 213، 220، 255، راجع أيضاً
الحنابلة، المذهب الحنبلي
الشرع الحنفي 59، 60، 86، 88، 96، 145،
160، 181، 211، 264، 293، 300

317، راجع أيضاً المذهب الحنفي
الشرع الشافعي 42، 86، 102، 129، 148،
149، 155، 161، 163، 165، 181،
211، 212، 299، راجع أيضاً المذاهب
الشرعية، الشوافع، المذهب الشافعي
الشرع المالكي 27، 30، 70، 71، 86، 142،
143، 169، 180، 181، 199، 211،
212، 215، 229، 273، 277، 279،
282، 287، 289، 316، راجع أيضاً
المالكين، المذهب المالكي، المذاهب
الشرعية
شرعة الفقهاء 186
الشوافع 49، 85 هامش، 86، 87، 92، 109،
148، 170، 182، 183، 196، 206،
210، 211، 212، 213، 214، 220،
230، 236، 257، 292، 309، راجع
أيضاً مذاهب الشرع، الشرع الشافعي،
المذهب الشافعي
الصحابة 26، 61، 70، 131، 139، 156،
162، 164، 188، 192
صحية، راجع أصحاب
صحيح 110 هامش، 112، 164، 195، 196،
197، 205، 215، 218، 221، 222،
223، 225، 226، 228، 231، 233،
234، 243، 244، 270، 281، 285،
291، 298، 303
صواب 201 هامش، 209، 218، 221
الضرورة 205، 208، 228، 290، 307
الضعيف 200، 201، 266، 280، 308، راجع
أيضاً رأي
طبقات 24، 43، 51، 85 هامش، 90، 91
هامش، 97، 104 هامش، 105 هامش،
112، 125، 142، 212، 238

- طريقة 182، 184، 206
- ظاهر 218، 219، 220، 221، 229، 233
- ظاهر الرواية 60، 87، هامش، 181، 185، 221، 256، 264، 302، 303، 304، 311، 312، 313، 314
- ظاهر النص 220
- الظاهرية مدرسة 285، 288
- عادة 205، 209، 293، 302، 315
- عرف، راجع عادة
- علم 26، 238، 266
- علة 95، 113، 192، 193، 194، 206، 227، 279
- العمل به 230
- الغريب 110، 180 هامش، 201، 265
- الفاقد 201، راجع أيضاً رأي
- الفتوى 26، 27، 28، 29، 30، 37، 39، 59
- هامش، 111، 113، 114، 115، 116، 117، 119، 120، 122، 125، 129، 134، 136، 171، 180، 186، 203، 205، 212، 223، 224، 225، 228، 229، 239، 245، 246، 247، 248، 249، 278، 279، 281، 284، 298، 301، 305، 309، 310، 316، 325، 326
- الفروع 43، 132، 195، 207، 254، 255، 256، 258، 260، 262، 263، 265، 266، 267، 269، 271، 279، 284، 316
- الفقه 39، 40، 252، 259، 266
- الفقهاء البخاريون 298، 299
- فقهاء بلخ 305
- الفقيه 74، 141، راجع أيضاً مصنف، وتصنيف
- القانون الوضعي 246، 258، راجع أيضاً، فروع
- القرآن 26، 27، 32، 43، 57، 65، 67، 75، 94، 113، 127، 131، 132، 135، 153، 188، 299، 314
- قضاء، راجع قاضي
- قواعد 43، 177، 270، راجع القانون الوضعي، وأصول
- قوي 201 هامش، 210
- قويل 201 هامش
- القياس 39، 43، 44، 85، 94، 113، 127، 132، 134، 144، 178، 187، 188، 192، 193، 199، 222، 226، 227، 273، 275، 278، 279، 284، 304، 305، 306
- الكتاب، راجع القرآن
- المأثور Māthur، راجع نص الرواية
- المالكيون 25، 47، 48، 70، 73، 79، 86، 93، 104، 140 هامش، 141 هامش، 162، 163، 183، 184، 211، 217، 218 هامش، 220، 232، 278 هامش، 277، 280 هامش، 287، 289، 292، 293، راجع أيضاً الشرع المالكي، المذهب المالكي، المذاهب الشرعية
- المبسوطات 224
- متواتر 188
- متون 45
- مجتهد 25، 28، 30، 31، 32، 33، 34، 36، 37، 39، 43، 47، 48، 49، 51، 52، 53، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 65، 80، 81، 82، 83، 86، 101، 104، 108، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 127، 131، 132

- مذهب، راجع المذهب - الرأي
 المذهب - الرأي 65، 149، 161، 176،
 178، 183، 204، 218، 222، 223،
 224، 225، 226، 227، 269، 270،
 272، 285، 292، 293، 298، 304،
 316، 317
- المذهب الشافعي 47، 49، 85، 89، 90،
 91، 96، 105، 106، 111، 132، 137،
 150، 151، 168، 170، 183، 184،
 195، 198، 211، 212، 217 هامش،
 220، 225، 257 راجع أيضاً مذاهب
 الشرع، الشوافع، الشرع الشافعي
 المذهب المالكي 25، 26، 28، 29، 31،
 66، 72، 167، 168، 169، 170، 180،
 182، 183، 215، 217 هامش، 220،
 228، 257، 271، 277، 288 راجع أيضاً
 الشرع المالكي، المالكيون، المذاهب
 الشرعية
- مرجحون، راجع أصحاب الترجيح
 مرفوع 157
 مسائل الأصول 87
 مسائل النوادر 87، 184، 181، 256
 مستخدم في الفتاوى، راجع مفتي به، معمول
 به
 مستفتي 246، 248، 249
 المستفيض 188 هامش
 المشهور 136، 138، 188 هامش، 204،
 208، 210، 211، 218، 231
 معمول به 218، 219، 228، 229، 281،
 292، 323
- المفتي 24، 25، 28، 29، 30، 31، 32،
 هامش، 33، 34، 39، 48، 50، 55،
 113، 114، 115، 116، 117، 118،
 119، 120، 121، 122، 123، 124،
 125، 126، 127، 129، 136، 137،
 236، 238، 239، 240، 241، 242
- 133، 136، 137، 139، 141، 178،
 192، 202، 218، 222، 232، 244،
 268، 310، 311، 319، 321 راجع
 أيضاً اجتهد
 المجلس، الشرعي 128
 محاكمات 267
 المحمدون الأربعة 104، 105، 106، 180،
 321 هامش
 المحنة 80
 مختار (مختارات) 239، راجع أيضاً اختيار
 مختصر (مختصرات) 224، 231
 المخرجون 44، 112، راجع أيضاً التخريج
 مذاهب الشرع 24 هامش، 25، 26، 48، 70،
 80، 89، 93، 96، 97، 101، 102،
 117، 119، 124، 126، 127 هامش،
 129، 130، 132، 134، 135، 136،
 140، 153، 159، 160، 168، 169،
 176، 180، 184، 185، 198، 206،
 207، 223، 224، 226، 227، 232،
 233، 242، 243، 269، 315، 319،
 324، 325، 326
- المذهب (الجريري) الطبري 105 هامش
 المذهب الحنبلي 78، 79، 83، 89، 93،
 106، 110، 198، 201، 211، 212،
 227 راجع أيضاً الشرع الحنبلي،
 الحنابلة، المذاهب الشرعية
 المذهب الحنفي 64، 132، 147، 153، 167،
 168، 169، 170، 181، 183، 198،
 هامشو 221، 229، 255، 265، 293،
 296، 297، 298، 299، 301، 310،
 314، 315 راجع أيضاً الشرع الحنفي،
 والأحناف والمذاهب الشرعية
 مذهب، راجع المذهب الحنفي، المذهب
 الحنبلي، المذهب - الرأي، المذهب
 المالكي، مذاهب الشرع، المذهب
 الشافعي

- النص المذهبي 312، 313،
 النظرية الشرعية راجع أصول الشرع
 نوادر، راجع مسألة النوادر
 النوازل، راجع الوقعات
 243 هامش، 244، 245، 246، 249،
 250، 251، 251، 253، 254، 259،
 260، 264، 267، 268، 269، 271،
 273، 285، 301، 309، 312، 315،
 316، 317
 المفتي، راجع أيضاً الفتوى
 المفتي به 219، 228، 229، 271
 مقلد 25، 28، 29، 33، 37، 40، 41، 45،
 47، 55، 56، 73، 76، 81، 114،
 117، 118، 119، 120، 121، 122،
 123، 124، 125، 136، 137، 139،
 142، 143، 154، 155، 171، 177،
 218، راجع أيضاً تقليد
 مناظرة 129
 مناقب 58 هامش
 مؤسسو لمذاهب الشرعية راجع الإمام
 نص 220، 297، 303
 نص الرواية 277
- وجه، راجع وجوه
 وجوه 112، 140، 183، 196، 203، 204،
 210، 213، 214، 220، 224، 226،
 231، 233، 235، راجع أيضاً أصحاب
 الوجوه
 وقوع 122، 124
 يفتى به 218
 يُعمل به 228

المحتويات

■ الإهداء	5
■ مقدمة المؤلف للترجمة العربية	7
■ مقدمة المترجم	13
■ مقدمة	15
■ الفصل الأول: الطوبولوجيات الفقهية إطاراً للبحث	23
■ الفصل الثاني: الاجتهاد المبكر وتبلور المرجعية المتأخرة	57
■ الفصل الثالث: بروز المرجعية المذهبية وتزايدها	101
■ الفصل الرابع: التقليد: المرجع والتأويلات والوظيفة	139
■ الفصل الخامس: المصطلحات الإجرائية وديناميات المذهب الفقهي	179
■ الفصل السادس: المفتي والفقهاء - المصنّف والتغيير القانوني	235
■ خلاصة ونتائج	319
■ المراجع	329
■ فهرس الأعلام	353
■ فهرس المصطلحات	361

السلطة المذهبية

التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي

هذا الكتاب هو الجزء الثاني من ثلاثية يمكن قراءة كل منها بشكل مستقل صدرت باللغة الإنكليزية عن منشورات جامعة كمبردج البريطانية وهي على الشكل التالي:

1- تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام

2- السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي

3- نشأة الفقه الإسلامي وتطوره

وتقدم هذه الثلاثية مشروعاً أكاديمياً تحقيقياً لمناهضة الخطاب الإستشراقي الغربي المعاصر في الدراسة الشمولية والتأصيلية لتاريخ الفقه الإسلامي. بحيث تحرص هذه الدراسة على محاكمة الفكر الإستشراقي من خلال منهجيته ونظام خطابه، موجهةً للجمهور الأكاديمي الغربي في طبعها الأصلية.

يبحث الجزء الأول النظرية العامة للشرعية الإسلامية كما تبلورت بتطور علم أصول الفقه، بينما يبحث الجزء الثاني ما قبل فترة التكوين للفقه الإسلامي حتى فترة النمو في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، في حين يبحث الجزء الثالث تطور الفقه في القرون الهجرية الخمسة التالية. ومن المؤكد أن المثقف العربي والباحث العلمي في شؤون الفقه والحضارة الإسلامية عموماً سيجدان في هذه الثلاثية ما لا يجدانه لا في البحوث التراثية ولا حتى الغربية، ذلك لأن المؤلف الأستاذ الدكتور وائل حلاق حقق في ثلاثيته التاريخية هذه أصالة الإنتماء للتراث العربي الإسلامي ودقة البحث العلمي على الطريقة التي يشترطها أهل العلم التاريخي الحديث. هذا ويؤمل أن تفجر هذه الثلاثية مسارات جديدة للنظر في تراثنا الحي وتقدم للباحثين أرضية جديدة لبحوثهم.

موضوع الكتاب دراسات إسلامية

ISBN 9959-29-354-8



789959 293541

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com